NYĀYĀSARA

OF

Āchārya Bhāsarvajna
with the Nyāyasārapadapanchikā of
Vāsudeva of Kāshmir

आचार्यभासर्वज्ञप्रणीतो न्यायसारः
काश्मीरिकसूर्यसूनुवासुदेवविरचितया
न्यायसारपदपञ्चिकया समेतः

Critically Edited

BY

MAHAMAHOPADHYAYA PANDIT
VĀSUDEOSHASTI ABHYANKAR

AND

PROFESSOR C R DEVADHAR M. A.
Fergusson College, Poona,

POONA

R. S. GONDHALEKAR'S BOOK-DEOPT,

1922.

PREFACE.

No apology I deem is necessary for this edition of the Nyāyasāra with the very valuable commentary of Vāsudeo of Kashmir which is among the earliest of the numerous commentaries on the book In preparing this edition I have collated the following MSS all from the Bhāndārkar Oriental Research Institute —

1 क No 391 of 1875 76 which contains the commentary herein printed
2 ग No 800 of 1887 1891
3 घ No 89 of 1873 1874

Besides these I have occasionally consulted Ms No 776 of 1884 1887 which contain the text interposed with the commentary called Nayakalanidhi of Mahadevashrama The already printed editions of the text one by Mr V P Vaidya and the other by the late Dr Satis Chandra Vidyā Bhushana which proved of great use to me are marked ड and च respectively

To Dr S K Belvalkar Superintendent Ms Department of the aforesaid Institute I am indebted for his kindness in lending me these Mss I also desire to express a more general debt to Prof K V Abhyankar M A of the Gujarath College for advice and criticism My best thanks are due to Dr N G Sardesai I M S of the Oriental Book Supplying Agency for having undertaken the publication of this edition

FERGUSSON COLLEGE
9 July 1922

C R DEVADHAR.

INTRODUCTION.

The Nyāyasāra is a brief compendium of the Nyāya in three chapters While generally agreeing with Gautama and his school, his work shows considerable traces of Jain and Buddhist influence Thus in his treatment of the subject he sets aside the old division of sixteen categories which the Buddhist rejected and confines himself to the topics of the means of valid knowledge, although many of the logical and dialectical categories of Gautama are enumerated and ex plained in conjunction with the question of inference. More striking is Bhāsarvajna's rejection of comparison as a separate means of proof and he is at great pains to answer any objection on the ground of his divergence from the Sūtrakāra If the Sūtrakāra enumerates comparison side by side with perception, inference and verbal testimony, it does not mean, contends Bhāsarvajna that the Sūtrakāra recognised comparison as an independent means of proof, rather as in the case of example and the fallacies which are separately dealt with, though already included in the Pramanas and the Nigrahasthānas respectively, so in the present instance we have to read a deeper motive of the Sūtrakāra The followers of Buddha doubt the validity of word as a means of proof on the ground that verbal testimony is merely corroboratory of the knowledge that is derived through perception and inference and so like memory is not infallible Nor can it be maintained that verbal testimony applies where perception and inference fail For, in the first place, it is hard to conceive of an object which cannot be established by perception and inference, and secondly such an object can never

be established through word since the knowledge through word pre-supposes the connection of word as the name and the object as the thing signified by such a name which connection is hard to establish in such a case Our author s answer to the objection is somewhat flimsy He says that it is possible to establish this connection between the object and the name even though the former is yet unperceived as in the case of knowledge derived through comparison where we establish the connection of Bos Gavaeus as the object signified and Gavaya as the name which signifies that object even though the former is unperceived by us on the strength of the assertion of a reliable man that a Bos Gavaeus is like a cow! Thus in the view of Bhāsarvajna the separate mention of comparison in the sūtras does not point to its recognition as an independent means of proof but simply to its serviceableness as an illustration to establish the validity of verbal authority

The futility of this contention is clear enough and the sutras themselves do not countenance such a view this therefore is an obvious instance of our author s anxiety to bring his treatment of the subject in a line with the methods current in his time It is probable that in this inclusion of comparison under word our author followed the Jainas for Siddhasena Divakara in his Nyayavatara divided means of proof into direct and indirect and included Perception under the first and Inference and word under the second It is to be remarked however that the same three were adopted by the Sāmkhya and the Yoga Further striking parallelism with the Jainas and the Buddhists are Bhāsarvajna s division of inference into that for oneself and that for others and his exposition of the fallacies of minor term and the fallacies of example

One more point of interest in the work is its refutation of the atheism of the Buddhists who abandon the Vedāntic conception of the Absolute or the sāmkha idea of spirit and accept only the fleeting series of mental impressions as a quasi reality The soul is established by our author by inference. It is the substrate of effects like cognition, pain and pleasure, this substrate the sense cannot be, for in that case we will not feel pleasure or pain when the sense-organ becomes multilated, but this is contrary to experience Nor again can the body be regarded as the substrate, for the body ever changes, so that what we experienced as young men will not be remembered by us as old men, but we know that impressions endure though the senses fail us, though the body fails us Similarly of the doctrine of the Buddhas of a fleeting series of mental states, a previous mental state is different from a succeeding one, so that the experience we had in the previous state cannot endure in the succeeding one, but this is contravened by our experience If it be said that spite of the difference between the two states, it is possible to retain impressions of the one in the other, related as they are to each other as cause and effect, we answer that this cannot be, for even though we admit the possibility of the qualities of the cause enduring in the effect, such a presumption is barred in the case of the Buddhas, since their theory is that an effect arises when the cause is completely destroyed And hence by elimination we have to accept the existence of the soul

The Soul is of two kinds, the absolute, which is one, all powerful, eternal, not subject to the limitations of our transient existence, Maheshwar the all-wise, and the individual soul Further our author states that through the grace of this omniscient creator, the worshipper obtains as a reward of his devotion, release in the form of eternal pleasurable cons-

ciousness To Bhāvarvajna the Vaisheshika idea of a state of release without happiness like that of a stone, or the Vedāntic one that each who seems a separate whole should fuse all the skirts of self again and remege in the absolute was "faith as vague as all unsweet."

From these premises, it is inferred that our author must have flourished at a time when Jain and Buddhist influence was strong and accordingly Dr Satis Chandra Vidyābhusana places him in the early years of the 10th century. He has pointed out that one of the earliest commentary on the work —the Nyāyabhūsna is quoted by the Buddhist sage Ratnakirti, preceptor of Ratnakirti Sānti who lived about 983 A D and he is placed after Dharmakirti, the Buddhist logician (650 A.D) whose controversy about the fallacy of nonerroneous contradiction (विरुद्धाव्यभिचारि) seems to have been referred to in the Nyāyasāra He shows a marked Shaiva influence, and so it is further premised of him that he was a native of Kāshmir where Shaivabelief was always strong.

Vāsudeo, the commentator was the son of Sūrya and a native of Kāshmir Nothing is known about his personality The verve and the strong controvertial animus that he displays in the commentary points to a period when Buddhist and Jain logic excited the liveliest interest, and this is rendered more plausible if we can place him immediately after the author; and we have evidence to do so In the colophon to his work he refers to the Nyāyabhūsana and says that the present commentary is designed for those who are unable to follow the bigger commentary, the Nyāyabhūsana; and in the body of the commentary, while explaining the Nigrahasthāna Prātijnahāni he says that this Nigrahasthāna also includes

other minor varieties such as Prātijnavisheshahāni which are explained by him in his Nyāya-Bhushana. If, therefore, we can believe him to be the author of the Nyāya-Bhūshana from which Jayasimhasuri freely quotes, we shall have to place him in the middle of the tenth century *i e* immediately after Bhāsarvajna, if we accept the early years of the 10th century as his probable date

C R DEVADHAR.

विषयानुक्रमणिका.

॥ श्री ॥

भासर्वज्ञप्रणीतन्यायसारः,
वासुदेवकृतपदपञ्चिकया समेतः ॥

ॐ देवदेवमभिवन्द्य शाश्वतं । योगिवृन्दहृदयैकमन्दिरम् ॥
वासुदेवविदुषा विरच्यते । न्यायसारपदपञ्चिका परम् ॥

तत्र तावच्चिकीर्षितग्रन्थस्य निष्प्रत्यूहपरिपूरणायाभिमतदेवताप्रणतिपुरःसरं श्रोतृजनमनःसमाधानार्थं सप्रयोजनमभिधेयं प्रतिजानीते ।

प्रणम्य शम्भुं जगतः पतिं परम् ।
समस्ततत्त्वार्थविदं स्वभावतः ॥
शिशुप्रबोधाय मयाभिधास्यते ।
प्रमाणतद्भेदतदन्यलक्षणम् ॥

शं सुखं भवत्यस्मादिति शम्भुः तम् । कम् । विशिष्टं जगतस्त्रैलोक्यस्य पतिं स्वामिनम् । देवेन्द्रादीनामपि जगत्पतित्वमस्तीति तद्व्यवच्छेदायाह परमिति । उत्कृष्टमित्यर्थः । अनन्यप्रेष्यमिति यावत् । इन्द्रादयः पुनरीश्वरप्रेष्यत्वेन न परा इति भावः । परत्वं ब्रह्मादीनामप्यस्तीति तद्व्यवच्छेदार्थमाह समस्ततत्त्वार्थविदमिति । प्रमाणोपपन्नं स्वरूपं तत्त्वं । तेन विशिष्टा अर्थास्तत्त्वार्थाः । समस्ताश्च ते तत्त्वार्थाश्चेति समस्ततत्त्वार्थास्तान्वेत्तीति समस्ततत्त्वार्थवित् । तं तथाभूतं सर्वज्ञमित्यर्थः । सर्वज्ञत्वं योगिनामप्यस्तीति तेभ्यो विशेषं दर्शयति स्वभावत इति सर्वदैवेत्यर्थः । योगिनस्तु योगाभ्यासप्रसादसमासादिततत्त्वज्ञानवशादेव समस्ततत्त्वार्थविद इति न स्वाभाविकसर्वज्ञा इति भावः । तमित्थम्भूतं प्रणम्य प्रकर्षेण भक्तिपुरःसरं नत्वा प्रमाणं च तद्भेदाश्च प्रत्यक्षादयः तदन्ये च प्रमेयादयः प्रमाणतद्भेदतदन्ये, तेषां लक्षणमितरेतरव्यावर्तको धर्मः । स मया सर्वज्ञेनाभिधास्यते कथयिष्यते । किमर्थं शिशुप्रबोधाय । शिशव इव शिशवः प्रमाणादिपदार्थलक्षणज्ञानशून्याः शास्त्रश्रवणयोग्या विवक्षिता न पुनः स्तनधयाः । तेषां प्रबोधाय तत्त्वज्ञानोत्पादनायेति शास्त्र-

स्यास्य प्रयोजनकथनम् । तत्राबालानामपि शिशुशब्दाभिधान शुश्रूषयोपपन्नः शिशुवत्सस्नेह व्युत्पादनीय इति ज्ञापनार्थम् ।

ॐ प्रमेयादिपरिज्ञानस्य प्रमाणाधीनत्वात् प्रथमोद्दिष्टस्य प्रमाणस्य सामान्यलक्षणमाह ।

सम्यगनुभवसाधनं प्रमाणम् ॥

सम्यक् चासावनुभवश्चेति सम्यगनुभवस्तस्य साधन करणम् । प्रमीयते येन तत्प्रमाणामिति प्रमितिकरणभूतस्य प्रमाणस्य लक्षणाभिधानमतो नाव्याप्तिः । अन्यथा प्रमितिः प्रमाणमिति फलभूतस्य ज्ञानस्य सम्यगनुभवसाधनत्वाभावादव्याप्तिः स्यात् । अत्र च सम्यक्त्वमनुभवत्व च सशयविपर्ययत्ववद्ज्ञानावान्तरजातिविशेषः । अबाध्यमानाध्यवसायात्मकत्वं सम्यक्त्वम् । स्मरणविलक्षणज्ञानस्वरूपत्व पुनरनुभवत्वम् । विशेषणस्यातिप्रसगापाकरणार्थत्वात् सम्यगित्यस्य विशेषणस्य व्यवच्छेद्य दर्शयति ।

सम्यग्ग्रहणं संशयविपर्ययापोहार्थम् ॥

सशयविपर्यययोरपोहः प्रमाणफलादनुभवाद्व्यावर्तनम् । सशयविपर्ययाभ्या वापोहो व्यवच्छेदः प्रमाणफलस्य । स एवार्थः प्रयोजन यस्य तत्तथोक्त । यदा तु सशयविपर्यययोरनपोहस्तदा तत्साधन न भवतीत्यर्थः ।

अज्ञातस्वरूपयोः सशयविपर्यययोरपोहो ज्ञातु न शक्यत इति तदवगमार्थं तल्लक्षणमाह ।

तत्रानवधारणज्ञानं संशयः ॥

तत्र तयोर्मध्ये, अनवधारण च तद् ज्ञान चेति विग्रहः । न चावधारणाभाववाचकत्वादनवधारणशब्दस्य कथ ज्ञानपदेन सामानाधिकरण्यमिति वाच्यम्, तस्य निश्चयत्वजातिरहितव्यक्तिवाचकत्वात् । तस्यावान्तरभेदानाह ।

स च समानधर्माऽनेकधर्मविप्रतिपत्त्युपलब्ध्यनुपलब्धिकारणभेदात् पंचधा भिद्यते ॥

समानधर्मानेकधर्मविप्रतिपत्त्युपलब्ध्यनुपलब्धयश्च ताः कारणानि च तेषां भेदात् । अत्रासाधारणकारणभूतानां समानधर्मादीनां भेदात्संशयस्य भेदो-

ऽभिहितः । न पुनः कारणमात्रभेदात् । अनेककारणजन्यस्यापि घटस्यैकत्व-दर्शनात् । एवं च समानधर्माद्साधारणकारणाद्विशेषाग्रहादितरकारणसहि-ताज्जायमानः संशयोऽनेकधर्मादिकारणजनितसंशयेभ्यो भिद्यत इति योज्यम् । एवमुत्तरत्रापि । तेषां संशयानां स्वरूपमाह ।

तद्यथा समानधर्मात् किमयं स्थाणुः स्यात् पुरुषो वेति ।

स्थाणुपुरुषयोः समानः साधारणो धर्म ऊर्ध्वत्वम् । तस्मात्सः । तच्चोर्ध्वत्वमूर्ध्वव्यवहारकारणं सामान्यमवयवरचनाविशेषो वा । इति शब्दः प्रकारार्थः । एवंप्रकारः संशय उत्पद्यत इत्यर्थः । एवमुत्तरवाक्येष्वपीति-शब्दो व्याख्येयः ।

द्वितीयसंशयमाह ।

अनेकधर्मादाकाशविशेषगुणत्वात्किमयं शब्दो नित्यः स्याद-नित्यो वेति ॥

समानासमानजातीयमनेकमिहाभीष्टम् । अनेकस्माद्व्यावर्तको धर्मोऽने-कधर्म इति मध्यमपदलोपी समासः, असाधारणधर्म इति भावः । ननु स्थाणुत्वादिपुरुषत्वादिविरुद्धोभयविशेषैः सह समानधर्मस्योर्ध्वत्वस्य पूर्वमुप-लम्भात् पश्चाद्दूरत्वादिनिमित्तेन विशेषद्वयाग्रहेण समानधर्मः केवल एवोपलभ्यमानस्तत्स्मृतिद्वारेण संशयहेतुरिति युक्तम् । असाधारणस्तु धर्मो विरुद्धोभयविशेषैः सहादृष्टः कथं तत्स्मृतिहेतुस्तदहेतुश्च कथं संशयोपाय इति व्यतिरेकमुखेनेति ब्रूमः । तथाहि नित्येभ्यो व्यावृत्तधर्मयोगी खल्वनित्यो दृष्टः, अनित्येभ्यश्च व्यावृत्तधर्मयोगी खलु नित्यः । शब्दस्तु नित्यानित्यव्यावृ-त्तेनाकाशविशेषगुणत्वधर्मेण युक्तः । तस्मादनित्यव्यावृत्तधर्मत्वान्नित्यः स्यादुत नित्यव्यावृत्तधर्मत्वादनित्यः स्यादिति संदेहः । नन्वेवमपि समानधर्मासाधा-रणधर्मविप्रतिपत्तीत्यादि वाक्यं क्रियतां, किमनेकधर्मत्वग्रहणेनाप्रसिद्धाप्रकृता-र्थेनेति । सत्यम् । अनेकश्चासौ धर्मोऽनेकधर्मः, सोऽपि संशयहेतुरिति ज्ञाप-नार्थत्वाददोषः । तथाहि विरुद्धार्थद्वयाविनाभूतधर्मद्वयस्यैकत्रोपलम्भाद्विशे-षाग्रहणादिसहकारिणि च सति संशयः, यथा क्रियावत्त्वान्मूर्तं मनः किं वा स्पर्शशून्यत्वादमूर्तमिति । अनेकधर्मस्य तु विप्रतिपत्तिवदेव संशयहेतुत्वम् ।

विरुद्धार्थद्वयप्रतिपादकवचनद्वयी विप्रतिपत्तिः । विरुद्धार्थाविनाभूतधर्मद्वयं त्वनेकधर्म इति नानयोरत्यन्तभेदोऽस्तीति ।

इदानीं विप्रतिपत्तिजनितं संशयं दर्शयितुकामो विप्रतिपत्तिस्वरूपं तावदाह।

विप्रतिपत्तेरेके भौतिकानीन्द्रियाण्याहुः, अन्ये त्वभौतिकानीति ॥

एवंरूपाया विप्रतिपत्तेः सकाशात्किमिन्द्रियाणि भौतिकान्याहोस्विदभौतिकानीति । संशयोऽयं मध्यस्थस्य विशेषमजानानस्य जायते इति शेषः । चतुर्थपञ्चमौ संशयौ दर्शयति ।

उपलब्धेः, किं सदुदकमुपलभ्यत उतासदिति । अनुपलब्धेः किमविद्यमानः पिशाचो नोपलभ्यते किं वा विद्यमान इति ॥

विधिमुखेन ज्ञानमुपलब्धिः । उपलब्ध्यभावोऽनुपलब्धिः । न चात्र केवलमुपलब्धिरनुपलब्धिर्वा संशयकारणं येनातिप्रसङ्गः स्यात् किंतु विशेषाग्रहणादिसहकारिसहिताऽतो नातिप्रसंगः । यद्यप्यनयोः समानधर्मान्नैव भेदस्तथापि प्रयोजनवशात्सूत्रकारेण पृथगभिहित इति तदनुसारिणा संग्रहकृता पृथगुक्त इति । प्रयोजनं च परपक्षप्रतिक्षेपः । तथाहि शब्दे स एवायमिति स्थायितोपलम्भादविनाशित्वमदृष्टेश्वरादेश्चानुपलब्धेरसत्त्वं केचित्प्रतिपन्नाः । तदयुक्तम् । विशेषग्रहणाभावे हि खलूपलब्धिमात्रस्यानुपलब्धिमात्रस्य च संशयहेतुत्वात् । प्रत्यभिज्ञानं तु प्रदीपादिष्विव । अनुपलब्धिस्तु भूतलान्तर्गतजलादाविवान्यथाप्युपपद्यमानत्वान्न निर्णयकारणमिति ।

सम्यग्ग्रहणेन चेत्संशयविपर्यययोरपोहस्तदूहानध्यवसाययोः केन पदेनापोह इत्याशङ्क्याह ।

अनवधारणत्वाविशेषादूहानध्यवसाययोर्न संशयादर्थान्तरभावः॥

अनिश्चयात्मकत्वमेवानयोराह ।

तद्यथा । वाह्यालीप्रदेशेऽनेन[१] पुरुषेण भवितव्यमित्यूहः । किंसंज्ञकोऽयं वृक्ष इति ह्यनध्यवसायः ॥

---

१ ग., ङ, च. Read पुरुषेणानेन ।

प्रायेणानेन पुरुषेण भवितव्यमित्यनिश्चयरूप ऊहः । न पुनः पुरुष एवेति निश्चयरूपः । अनध्यवसायो हि का संज्ञास्यासौ किंसंज्ञक इत्यनिश्चयात्मक एवोपपद्यत इति, तस्मादनयोः संशयात्मकत्वात्सम्यग्ग्रहणेनैव व्यवच्छेद इत्यर्थः । ममात्र संशयोऽस्तीत्यशेषपुरुषहृदयसाक्षितया संवेद्यमानस्य निराकरण परेषामशक्यत्वमेव प्रकाशयति ।

सप्रपञ्च संशयमभिधाय विपर्ययस्य लक्षणमाह—

मिथ्याऽध्यवसायो विपर्ययः ॥

अध्यवसायः समीचीनोऽप्यस्तीति तद्व्यवच्छेदाय मिथ्याग्रहणम् । मिथ्यात्व चातस्मिंस्तदिति ज्ञानरूपत्वम् । तत्संशयेऽप्यस्तीति तन्निरासायाध्यवसायग्रहणम् । उदाहरणमाह ।

तद्यथा । द्वौ चन्द्राविति । सुप्तस्य गजादिदर्शनं[1] चेति ॥

सकलविपर्ययप्रभेदावबोधार्थमुदाहरणद्वयमुक्तम् । परपक्षप्रतिक्षेपार्थं च । वैशेषिकाः खलु संशयविपर्ययप्रमितिस्मरणेभ्यो विलक्षण स्वप्नज्ञान मन्यन्ते । तदयुक्तम् । सुप्तस्याविद्यमाना असन्निहिता वाश्वगजादयो विद्यमानत्वेन सन्निहितत्वेन च गृह्यन्त इति तद्विषय ज्ञान विपर्यय एव । यस्तु गजो वा महिषो वेति प्रत्ययः, स संशयः । स्वप्ने बन्धुदर्शनजनितसुखानुभवस्तु प्रमा । सुप्तस्यैवातीतस्वप्नानुसन्धान स्मरण । अतो न प्रमेयान्तर पश्यामः । अधिगतशुक्तिशकलमेव रजतमित्येतावन्त काल गृहीतमिति तद्विषयो रजतमिति प्रत्ययो विपर्ययः । तत्सद्भावे प्रमाणमनुमानम् । तथाहि विवादपद शुक्तिशकलं रजतज्ञानाविषयः । रजतोपायान्यत्वे सति रजतार्थिप्रवृत्तिविषयत्वात् । सम्यग्रजतवत् ।

प्रमाणलक्षणान्तर्गतानुभवग्रहणव्यावर्त्यमाह ।

स्मरणग्रहणव्यवच्छेदार्थमनुभवग्रहणम्[2] ॥

---

१ ङ., reads गजदर्शनम् ।

२ ग., ङ., च. ज्ञानव्य०

सम्यक्साधनं प्रमाणमित्युक्ते, स्वर्गादेरज्ञातरूपस्यापि साधन यागाद्यपि प्रमाण स्यात् । तथापि सम्यग्ज्ञानसाधन प्रमाणमिति सिद्धेऽक्षराधिकस्यानुभवशब्दस्योपादान स्मरणस्यापि व्यवच्छेदार्थमित्यर्थः । स्मरणविलक्षणं हि ज्ञानमनुभवः । अथ साधनग्रहणायोग्यमाह ।

प्रमातृप्रमेयव्यवच्छेदार्थं फलाद्भेदज्ञापनार्थं च साधनग्रहणम् ॥

सम्यगनुभवः प्रमाणमित्युक्ते, फलभूतस्यानुभवस्य प्रमाणत्वप्रसंगः । तथापि सम्यगनुभवहेतुरिति सिद्धे, साधनमिति गुरूकरण प्रमातृप्रमेयव्यवच्छेदार्थम् । साध्यते येन तत्साधनमिति करणव्युत्पत्तेरिह विवक्षितत्वात्, कर्मकर्तृविलक्षणस्य क्रियाहेतोः करणत्वात् ।

साधनग्रहणव्यवच्छेद्यत्वेन प्रस्तुतयोः प्रमातृप्रमेययोर्यल्लक्षण तत्तयोर्लक्षणभूतायाः प्रमाया लक्षणाभिधानद्वारेणाह ।

सम्यगनुभवः प्रमा । प्रमाश्रय प्रमाता । प्रमाविषय प्रमेयमिति ॥

तत्र प्रमाया आश्रयः प्रमोत्पत्तौ समवायिकारणम् । प्रमाया विषय आलम्बन प्रमेय प्रतिभासमानोऽर्थ इति यावत् । इतिशब्दः प्रमाणसामान्यलक्षणपरिसमाप्तिसूचकः ॥ तच्चेदमाह ।

तत्त्रिविधम्[१] ॥

तिस्रो विधाः प्रकारा यस्य तत्त्रिविधम् । प्रकारत्रयमाह ।

प्रत्यक्षमनुमानमागम इति ॥

इतिशब्दः प्रकारार्थः, अनेन प्रकारेण त्रिविधम् । अन्यथा तु सप्तविधत्वादिकमपि संभवत्येव । तथाहि निर्विकल्पकसविकल्पकभेदेन योग्ययोगिप्रत्यक्षभेदेन वा द्विविधं प्रत्यक्षम् । कार्यकारणानुभयात्मकभेदेन त्रिविधमनुमानम् । दृष्टादृष्टविषयत्वेन द्विविध आगम इति सप्त प्रकाराः ।

---

१ च. क. add प्रमाणम् ।

इतरप्रमाणमूलत्वेन ज्येष्ठत्वात्प्रथमोद्दिष्टस्य प्रत्यक्षस्य सामान्यलक्षणमाह ।

तत्र सम्यगपरोक्षानुभवसाधनं प्रत्यक्षम् ॥

अत्रापि सम्यगनुभवसाधनशब्दानां व्यवच्छेद्यं पूर्ववत् । अपरोक्षग्रहणेन पुनरनुमानादेर्व्यवच्छेदः । अपरोक्षत्वं हि ज्ञानत्वावान्तरजातिः । अनुमानादिकं तु परोक्षत्वजातिमतोऽनुभवस्य साधनमतोऽस्य निरासः । भेदमाह ।

तद्द्विविधं । योगिप्रत्यक्षमयोगिप्रत्यक्षं चेति ॥

चकारो निर्विकल्पकसविकल्पकभेदेनापि द्वैविध्य वक्ष्यमाणं समुच्चिनोति । विशिष्टत्वेन प्रथममुद्दिष्टस्यापि योगिप्रत्यक्षस्यास्मदादिप्रत्यक्षदृष्टान्तबलेन वेद्यत्वादादौ तदेव लक्षयति ।

तत्रायोगिप्रत्यक्षं प्रकाशदेशकालधर्माद्यनुग्रहादिंद्रियार्थसंबंधविशेषेण[१] स्थूलार्थग्राहकम् ॥

प्रकाश आलोको मनसः समाधिश्च । देशः समीपपुरोवर्त्यादिः । कालो वर्तमानादिः । धर्म इष्टज्ञाने । आदिशब्दादनिष्टोपलब्धावधर्मः । ईश्वरेच्छापि सर्वकार्यनिमित्तत्वात् स्वीक्रियते । रसादिज्ञाने दन्तान्तर्गतोदकादिः । तेषामनुग्रहः साहाय्य तस्मात् । इन्द्रियाणि चक्षुरादीनि । अर्थाः पृथिव्यादयो रूपादयश्च । तेषा मिथः सम्बन्धविशेषः संयोगसंयुक्तसमवायादिः । तेनासाधारणकारणेन सह । स्थूल इव स्थूल अस्मदादिप्रत्यक्षयोग्यः । तस्य ग्राहक ग्रहणकरणभूत यत्तदयोगिप्रत्यक्षम् । करणस्यापि कर्तृतोपचारो ण्वुल् प्रत्ययः । न चेदृश योगिप्रत्यक्षमिति ततोऽस्य भेदः । न तु स्थूलस्यैव ग्राहकमिति व्याख्येयमस्थूलस्यापि रूपादेर्ग्रहणात् । इंद्रियार्थसम्बन्धे च प्रमाण, चक्षुःश्रोत्रे प्राप्तमेव प्रकाशयतः, बाह्येंद्रियत्वात् त्वगिंद्रियवत्, प्रकाशत्वे सति व्यवहिताप्रकाशकत्वाद्वा प्रदीपवत् । प्रत्यक्षप्रमाणस्य प्रायेणातींद्रियत्वात्तत्फलमेव सबधविशेषोपदर्शनद्वारेणोदाहरति ।

---

१ ग. reads विशेषणस्थूला०

तद्यथा । चक्षुःस्पर्शनसंयोगाद्घटादिद्रव्यज्ञानम् ॥

चक्षुषा स्पर्शनेन च संयोगाद् घटादिद्रव्यज्ञानमुत्पद्यत इति शेषः । सम्बन्धान्तरात् प्रत्यक्षज्ञानं दर्शयति ।

संयुक्तसमवायात्ताभ्यां घटत्वसंख्यापरिमाणादिज्ञानम् ॥

ताभ्यां चक्षुःस्पर्शनाभ्यां संयुक्ते द्रव्ये समवायः संयुक्तसमवाय-स्तस्मात् संयुक्तसमवायात् । आदिशब्दस्य प्रत्येकमभिसंबधात् घटत्वसत्त्व-पृथिवीत्वादीनि, संख्यापरिमाणपृथक्त्वसंयोगविभागपरत्वापरत्वकर्माणि, द्वी-न्द्रियग्राह्याणि गृह्यन्ते । हस्तचलनं प्रत्यक्षम्, प्रत्यक्षाश्रितत्वे सति संयोगासम-वायिकारणत्वात्, संयोगवत् । कर्मत्वं वा प्रत्यक्षम्, प्रत्यक्षाश्रितसंयोगासम-वायिकारणाश्रितत्वात्, संयोगत्ववत् । न चाश्रयासिद्धं साधनम् । जातिरूपस्य कर्मत्वस्य परैरनभ्युपगमेऽप्युपाधिरूपस्याभ्युपगमात् नाश्रयाद्यीनमुदाहरणम् । एतस्मादेव संबधादेकैकेन्द्रियग्राह्येषु ज्ञानान्याह ।

चक्षुषैव रूपज्ञानम् । स्पर्शनेनैव स्पर्शज्ञानम् । घ्राणेनैव गन्ध-ज्ञानम् । रसनेनैव रसज्ञानम् । मनसैव सुखादिज्ञानमिति ॥

सर्वत्र संयुक्तसमवायादित्यनुवर्तते । चक्षुषैवेत्यादावेवकारो बाह्येन्द्रि-यान्तरनिषेधार्थः । रूपादिज्ञानेषु मनसोऽपि हेतुत्वान्मनसैवेत्यत्रैवकारो बाह्ये-न्द्रियाणां प्रतिषेधपरः । न पुनरदृष्टादेः । इतिशब्दः संयुक्तसमवायपरिसमाप्तौ॥ अधुना संबधान्तराज्ज्ञानोत्पत्तिमाह ।

एतेषु संख्यादिष्वाश्रितानां सामान्यानां स्वाश्रयग्राहकैरिन्द्रियैः संयुक्तसमवेतसमवायाद्ग्रहणम् ॥

संख्यादिष्वित्यादिग्रहणेन घटादित्वनिरासः । सामान्ये सामान्यान्त-राभावात् । सामान्यानामिति सत्त्वसंख्यात्वपरिमाणत्वादीनाम् । स्वाश्र-यग्राहकैरिन्द्रियैरिति तत्र संख्यात्वादिकर्मत्वान्तानां द्वाभ्यां चक्षुःस्पर्शनाभ्यां

१ घ ङ घटत्वादिसं०

ग्रहणम् । रूपादीनां त्वेकैकेंद्रियेण । सत्तासामान्यस्य तु षडिन्द्रियग्राह्येष्वविशेषेण ग्रहणात् सर्वेंद्रियैर्ग्रहणम् । इन्द्रियेण संयुक्ते द्रव्ये समवेता ये संख्यादयस्तेषु समवायः सामान्यानां तस्मात् ॥ पुनः सबधद्वयात् ज्ञानोत्पत्तिं दर्शयति ।

श्रोत्रसमवायाच्छब्दग्रहणं[1], तदाश्रितसामान्यज्ञानं[2] समवेतसमवायात् ।

शब्दो गुणः । सामान्यवत्वास्पर्शवत्त्वे सति बाह्यैकेंद्रियग्राह्यत्वात्, कर्मव्यतिरिक्तत्वे सति सामान्यवत्त्वे सति सामान्यवतामनाधारत्वाद्वा, रूपादिवदिति गुणत्वे सिद्धे, गुणत्वाचाश्रयवत्त्वे सति, य आश्रयः स पारिशेष्यादाकाशः । तथाहि शब्दः स्पर्शवतां गुणो न भवति । घ्राणरसनचक्षुस्त्वगिंद्रियैरग्राह्यत्वे सति अस्मदादिप्रत्यक्षत्वात्सुखादिवदिति । शब्द आत्ममनसोर्गुणो न भवति, अस्मदादिबाह्येंद्रियप्रत्यक्षत्वाद्रूपादिवत् । भूतात्ममनोऽतिरिक्तदिक्कालसद्भावेऽपि शब्दो दिक्कालगुणो न भवति, विशेषगुणत्वाद्, रूपादिवत् । अतः पारिशेष्याद्यः शब्दाश्रयः स आकाशः । स एव च श्रोत्रम् । तथाहि शब्दो गुणत्वावान्तरजात्या समानजातीयगुणवतेद्रियेण गृह्यते, बाह्येंद्रियग्राह्यविशेषगुणत्वाद्रूपादिवत् । श्रोत्रं वा स्वग्राह्यविशेषगुणेनात्यन्तसजातीयगुणवद्, बाह्येंद्रियत्वाचक्षुरादिवत् । अतः श्रोत्रस्याकाशात्मकत्वात्तद्गुणस्य शब्दस्य तेन सह समवायः संबन्धः, इति स्थितम् । न चाकाशात्मकश्रोत्रसयुक्त एवाकाशान्तरे समवायाच्छब्दस्य ग्रहणमिति युक्तम् । ततो भेदे प्रमाणाभावात् । एव तीव्रादिभेदभिन्नास्तु शब्दास्तीव्रादिभेदभिन्नाभिघाताद्यन्वयव्यतिरेकानुविधायित्वान्नाश्रयभेदसाधकाः । अभेदे तु विवादाध्यासिताः शब्दाः श्रूयमाणशब्देनैकाश्रयाः, शब्दत्वाच्छ्रूयमाणशब्दासमवायिकारणशब्दवत् । असमवायिकारणशब्दः स्वकार्येणैकाश्रयः, अस्पर्शद्रव्यगुणविशेषस्यासमवायिकारणत्वादात्मान्तःकरणसयोगवदित्यर्थः । तदाश्रितेति त शब्दमाश्रितानि

---

[1] ड. reads श्रवणेनैव शब्दज्ञानम् । after श्रोत्रसमवायात् ।

[2] च. reads ग्रहणम् ।

तदाश्रितानि सामान्यानि सत्त्वशब्दत्ववर्णत्वादीनि तेषां ज्ञानम्। षष्ठसं-बन्धाज्ज्ञानोत्पत्तिमाह।

एतत्पञ्चविधसंबन्धसंबद्धविशेषणविशेष्यभावाद् दृश्याभाव-समवाययोर्ग्रहणम् ॥

एते च ते पञ्चविधा एतत्पञ्चविधाः। एतत्पञ्चविधाश्च ते सबन्धाश्चे-तत्पञ्चविधसबन्धाः, सयोगः सयुक्तसमवायः सयुक्तसमेवतसमवायः समवायः समवेतसमवाय इति। एतैः सबन्धैः पञ्चविधैः समन्वये तैःसह विशे-षणविशेष्यभावो नाम संबन्धः। तस्मादत्र सन्निधिविशेष एवेतरसबन्धवैलक्ष-ण्यज्ञापनार्थ विशेषणविशेष्यभावशब्देनोक्तः। न पुनर्विशेषणविशेष्यभावो नाम कश्चित् संबन्धः। विशेषणविशेष्यभावयोः प्रतिनियताश्रयवृत्तित्वेन द्विष्ठसब-न्धरूपत्वानुपपत्तेः। तत्सत्त्वे किं प्रमाणमिति चेत्, घटशून्यं भूतलमित्यादिज्ञान विशेषणविशेष्यभावसबन्धानिबन्धन, विशिष्टप्रत्यक्षप्रत्ययत्वाद्दण्डीत्यादिप्रत्य-यवत्। ग्रहणस्वरूपमाह।

तद्यथा, घटशून्य भूतलम्। इह भूतले घटो नास्तीति[२] ॥

इदमिन्द्रियसयुक्ते भूतले विशेषणतया विशेष्यतया चाभावस्य ग्रहण दर्शितम।

ऐ[३]वं सर्वत्रोदाहरणीयम् ॥

इन्द्रियसयुक्तसमवेतादौ विशेषणविशेष्यभावसबन्धेनाभावस्य ज्ञानमुदा-हरणीयमित्यर्थः। तथाहिशुक्ल कृष्णरूप, कृष्णरूपे शुक्लत्व नास्तीति सयुक्तसमवेते कृष्णरूपे शुक्लत्वाभावस्य ज्ञानम्। अभिन्न शुक्लत्वसामान्यं, शुक्लत्वसामान्ये भेदो नास्तीति सयुक्तसमवेतसमवेते शुक्लत्वसामान्ये विशेषणविशेष्यभावेन भेदधर्माभावस्य ज्ञानमिति। अकारः ककारो

१ च. Reads सबधसबन्धि

२ ङ adds तथाहि ततवः पटसमवायवतः ततुपु पटसमवाय इति.

३ ङ. reads इत्येव सर्वोद्य उदाहरणीयम्.

न भवति, अकारे ककारत्व नास्तीति श्रोत्रसमवेताकारे विशेषण-विशेष्यभावसंबन्धेन कत्वाभावज्ञानम् । अभिन्नमत्वम्, अत्वे भेदो नास्तीति श्रोत्रसमवेतसमवेतेऽत्वसामान्ये भेदधर्माभावज्ञानमिति । दृश्यस्य द्रष्टु योग्यस्य घटादेरभावः। युक्त तस्य प्रत्यक्षत्व न पुनः पिशाचाद्यभावस्येत्यर्थः। नन्वेव सत्यभाववत्समवायेऽपि विशिष्टप्रत्ययदर्शनात्समवायिभिः सह संबन्धान्तरं स्यात्, ततस्तस्यापि संबन्धिभिः सह संबन्धान्तरमित्यनवस्थाप्रसग इत्याशंक्याह ।

समवायस्य तु क्वचिदेव ग्रहणं, यथेह घटे रूपसमवायः, रूप समवायी घट इति ।

क्वचिदेव शास्त्राभ्यासविपर्ययासितबुद्धौ समवायस्य विशेषणतया विशेष्यतया वा विषयत्व न पुनरभाववल्लौकिकबुद्धावपीत्यर्थः । न च प्राक्तनहेतो रूपसमवायी घट इति विशिष्टप्रत्ययत्वेन व्यभिचारः। प्रत्यक्षात्मकविशिष्टप्रत्ययत्वस्य हेतुत्वेनोपादानात् । न चाय प्रत्यक्षरूपः प्रत्यय इति । कथ तर्हि समवायस्य प्रत्यक्षत्वमिति चेद, अनुमितरूपनिर्विकल्पविषयत्वात् । तथाहि शुक्लः पट इत्यादिप्रत्यक्षप्रत्ययो ज्ञायमानसंबन्धपूर्वकः प्रत्यक्षविशिष्टप्रत्ययत्वात् दण्डीतिप्रत्ययवत् । अन्ये पुनरिम ग्रन्थमन्यथा योजयन्ति । समवायस्य तु क्वचिदेव सयुक्ते सयुक्तसमवेते समवेते च विशेषणविशेष्यभावेन ग्रहण न त्वभाववत्पञ्चविधसबन्धेष्वपीति, तदयुक्तम् । क्वचिदपि समवायस्य विशेषणतया विशेष्यतया वा प्रत्यक्षत्वानभ्युपगमात् । अभ्युपगमे हि, समवायस्यापि सबन्धान्तरप्रसङ्गः । तच्चानिष्टम् । विशेषण-विशेष्यभावात् दृश्याऽभावसमवाययोर्ग्रहणमिति ग्रन्थस्तर्हि कथमिति चेदुपचाराद्भेदव्यवहारः । तथाहि, रूपरूपिणोर्विशेषणविशेष्यभूतयोर्विशिष्टप्रत्ययहेतुत्वात् तत्समवायेऽपि विशेषणविशेष्यभाव इत्युच्यते । स्वविषयालोचनहेतुश्च स एवेति भेद उपचरितः । किमुक्त भवति । विशेषणविशेष्यभावसबन्धत्वात्समवायोऽपि निर्विकल्पत्वेन गृह्यत इति । न चेय यन्निर्विकल्पत्वेन गृह्यते तत्सविकल्पत्वेनापि ग्राह्यमिति व्याप्तिरस्ति, पथि गच्छतो गृह्यमाणतृणादिभिर्व्यभिचारात् । योगिप्रत्यक्ष लक्षयति ।

योगिप्रत्यक्षं तु देशकालस्वभावविप्रकृष्टार्थग्राहकम् ॥

देशेन विप्रकृष्टा दूरा मेर्वादयो, नागभुवनादयश्च कालेन विप्रकृष्टा रामादयः, स्वभावविप्रकृष्टा परमाण्वादयः, तेषा ग्राहकं तद्विषयसाक्षात्कारि सम्यगनुभवकारण यत्तद्योगिप्रत्यक्षम् ।

तद्द्विविधम्[1] ॥

युक्तावस्थायामयुक्तावस्थायां चेतिवाक्यमध्याहरणीयम् । अवस्थाद्वयेऽपि योगिप्रत्यक्षफलोत्पत्तिप्रकारमाह ।

तत्र युक्तावस्थायामात्मान्तकरणसंयोगादेव धर्मादिसहितादशेषार्थग्रहणम् ॥

युक्तावस्थायां तु सकलबाह्येन्द्रियव्यापारविरमे केवलमनोविलोक्यमानतत्वात् । आत्मान्तःकरणसबन्धादेवेत्येवकारेण सयोग मनसः, अर्थसन्निकर्ष च निरस्यति, न पुनः कारणान्तर, धर्मादिसहितादित्यभिधानात् । धर्मश्चात्र योगाभ्यासप्रसादसमासादितो विशिष्टो निर्दिष्टः । आदिशब्दादीश्वरेच्छादेर्ग्रहणम् । अशेषार्थग्रहणमित्युपलक्षण, कतिपयातीन्द्रियार्थग्रहणस्यापि योगिप्रत्यक्षरूपत्वात् ।

अयुक्तावस्थायां तु चतुष्टयत्रयद्वयसन्निकर्षाद् ग्रहणम् ।
युक्तावस्थायां तु द्वयसन्निकर्षात् ॥[2]

युक्तावस्थाया समाध्यवस्थायाम् । तु शब्दः प्राक्तनज्ञानादस्य कारणाधिक्यलक्षणातिशयसूचने । सन्निकर्षशब्देन तु सयोगो विवक्षितः । तत्र घ्राणरसनचक्षुस्त्वगिन्द्रियैरर्थग्रहणे चतुर्णामात्ममन्तःकरणबाह्येन्द्रियगन्धाद्याश्रयाणा सयोगः, यदा शब्दग्रहण तदात्ममनःश्रोत्राणां त्रयाणा सयोगः,

---

[1] ङ, च, ग. add after this युक्तावस्थाया वियुक्तावस्थायां चेति, च has अयुक्ता वस्थायां,

[2] ङ. च. ग. drop this line.

यदाऽवान्तरधर्मादीनां ग्रहणं तदात्ममनसोर्द्वयोः संयोगः कारणमिति। एतदेवाह ।

इति यथासंभवं योजनीयम् ॥

यद्यप्यस्मदादिचाक्षुषज्ञाने प्रकाशस्यापि पञ्चमस्य सयोगः कारण, तथापि योगिनां तदपेक्षाऽभावात्स नाभिहितः । आर्ष नाम प्रमाणान्तर केचिदाचक्षते तथा चोक्तम् ' प्रत्यक्षलैङ्गिकस्मृत्यार्षलक्षणाविद्येति ' तन्निरस्यति ।

अत्रैवार्षमन्तर्भूनम् । प्रकृष्टधर्मजत्वाविशेषात् ॥

आर्ष प्रमाण, फलभूतस्य ज्ञानस्येति शेषः । अस्मदाद्यतीन्द्रियार्थविषयसाक्षात्कारिप्रमाविशिष्टादृष्टजनित योगिप्रत्यक्षफलमुच्यते । आर्षज्ञानमप्यतीद्रियेऽर्थे विशिष्टधर्मजनितम् । धर्मस्तु समाधिजनितो वास्तु, तपोविशेषजनितो वा, नैतावता प्रमाणभेद. । नन्वस्मदादिष्वपि क्वचिदार्षं ज्ञानं दृश्यते । तथा च कन्यका ब्रवीति, श्वो मे ज्यायानागन्ता हृदय मे कथयतीति । एतद्वचनानुमितभाविभ्रात्रागमनालम्बनस्य ज्ञानस्य सवादेन प्रामाण्यमप्यस्तीति । नैतदेवम् । काकरुतादिवत्कन्यकावचनस्य शकुनत्वेन लिङ्गत्वात् । अतो न कन्यकाया अतीन्द्रियार्थज्ञानसभवे प्रमाणमस्तीति । योगिप्रत्यक्षे चानेकागमवचनानि प्रमाणम । अनुमान चास्मदादिप्रत्यक्षज्ञानं सर्वविषयेणातीन्द्रियार्थविषयेण च केनचित्सज्ज्ञानेनात्यन्तसजातीयम्, प्रमाणजत्वाच्छब्दज्ञानवत् । न च सर्वविषयेण ज्ञानेनात्यन्तसजातीयत्वे साध्ये लैङ्गिकेन व्यभिचार[१], तस्यापि शाब्देनैव परोक्षत्वजात्यात्यन्तसजातीयत्वात् । न च तेनैव प्रकृतस्याप्यत्यन्तसजातीयत्वमस्तीति वाच्यम्, प्रकृतज्ञानस्य साक्षात्कारित्वेन विजातीयत्वात् । प्रत्यक्षमात्रस्य पुनरपि द्वैविध्यमाह ।

तच्च पुनर्द्विविधम् । सविकल्पकं निर्विकल्पकं च ॥

तच्छब्देन योगिप्रत्यक्ष परामृश्यते, चकारेणायोगिप्रत्यक्षमपि। द्वितीयस्तु चकार उक्तसमुच्चये । लक्षणमाह ।

---

१ ग. यथासभवेन. च. यथासभावन.

तत्र संज्ञादिसंबन्धोल्लेखेन ज्ञानोत्पत्तिनिमित्तं सविकल्पकमिति ॥

संज्ञादीत्यादिशब्दाद् द्रव्यगुणकर्मसामान्याभावाः स्वीकृताः । सज्ञादीनां सबन्धः सज्ञासबन्धः, तस्योल्लेखस्तद्विषय ज्ञान, तेन सहकारिणा सह विशिष्टज्ञानोत्पत्तौ निमित्त कारण यत्तत्सविकल्पक प्रमाणम् । आवृत्त्याऽन्योऽप्यर्थः । सज्ञादिसबन्धस्योल्लेखः प्रतिभासविषयत्वम्, तेन सहिता ज्ञानोत्पत्तिस्तस्या निमित्त कारण यत्तत्सविकल्पकमिति व्याख्येयम् । विशेषणं सज्ञादि, दण्डादे[1] पूर्व ज्ञाने सति तत्सहकारिणेन्द्रियेण विशेषणविशेष्यविषयस्यैकस्य विशिष्टज्ञानस्योत्पत्तिः । अत एवाग्निमान्पर्वत इति ज्ञानमनुमानफलम् । व्याप्तिस्मरणकाले प्रतीतेनाग्निना विशिष्टस्य पर्वतस्यानुमेयत्वात् । अन्यथा निराधारस्याग्नेः कथमनुमेयत्वमिति । प्रमाणस्यातीन्द्रियत्वात्तत्फलमुदाहरति ।

देवदत्तोऽयं दण्डीत्यादि ॥

अत्र देवदत्त इति सज्ञासबन्धोल्लेखि ज्ञान, दण्डीति द्रव्यसबन्धोल्लेखि ज्ञानम् । आदिशब्देन शुक्लः पट इति गुणोल्लेखि, गच्छति नर इति कर्मोल्लेखि, गौरश्च इति सामान्यशब्दोल्लेखि, घटरहित गृहमित्यभावोल्लेखि ज्ञान गृह्यते । अत्र विशेषणविशेष्ययोर्बाह्यैकेन्द्रियग्राह्ययोस्तु विशिष्टज्ञान बाह्येन्द्रियज, यथा दण्डी, शुक्लः पट इत्यादि । भिन्नेन्द्रियग्राह्ययोस्तु विशिष्टज्ञान मानसमेव, यथा देवदत्तोऽय, सुरभिकुसुममित्यादि । अन्ये तु सर्वस्यापि सविकल्पकज्ञानस्य सज्ञादिसबन्धोल्लेखेनोत्पाद्यमानत्वात्, सज्ञादेश्च विशेषणत्वेन विशिष्टप्रत्ययालम्बनत्वाच्च तद्विषये चक्षुरादीना व्यापारासभवान्मानसो व्यापार इति मानसमेव सविकल्पकमित्याचक्षते । सज्ञायाश्च विशेषणत्व व्यावर्तकत्वात्, यथैतेषु पुरुषेषु दण्डिनमाह्वयेति दण्डेन पुरुषः पुरुषान्तराद्व्यावर्तते तथैतेषु पुरुषेषु देवदत्तमाह्वयेति सज्ञयापि ।

वस्तुस्वरूपमात्रावभासकं निर्विकल्पकम् ॥

मात्रग्रहणेन सज्ञादिसबन्धनिरासः । अवभासकमिति तद्विषयावभास-

१ ङ. स्वभाव.

कारणमित्यर्थः । अत्रापि प्रमाणस्यातीन्द्रियत्वात्तत्फलमेवाह ।

यथा प्रथमाक्षसन्निपातजं ज्ञानम् । युक्तावस्थायां योगिज्ञानं चेति ।

प्रथमाक्षसम्बन्धवेलायां सञ्ज्ञादिसम्बन्धस्मरणाभावात् तदनन्तरमुत्पद्यमानं ज्ञान निर्विकल्पकमेवोच्यते । उत्पन्ने च तस्मिन्सङ्केतग्रहणकाले साहचर्येणानुभूतयोः शब्दार्थयोर्मध्येऽन्यतरस्यार्थस्य दृष्टत्वात्तत्संस्कारोद्बोधेन संज्ञया स्मरणस्योत्पादे च पश्चात्सविकल्पकं ज्ञानमित्यभ्युपगन्तव्य युक्तमेव । अत एव हि निर्विकल्पकमित्यभ्युपगन्तव्यम् । तदभावे हि सञ्ज्ञास्मरणाभावे सविकल्पकाभावप्रसङ्गात्, तदभावेन भानादेश्चानुत्थानमिति । युक्तावस्थायां च समाध्यवस्थायां योगिज्ञान निर्विकल्पकं, तस्यां दशाया पदार्थस्वरूपमात्रावलोकनात् । इतिशब्दः प्रत्यक्षलक्षणपरिसमाप्तिसूचकः ।

इति काश्मीरिकसूर्यसूनुवासुदेवविरचितायां न्यायसारपदपंचिकायां प्रत्यक्षलक्षणपरिच्छेदः समाप्तः ॥

द्वितीयः परिच्छेदः ।

ॐ श्रीगणेशायनमः । ॐ सकलप्रमाणज्येष्ठ प्रत्यक्ष लक्षयित्वेदानीमनुमान प्रपञ्चयति ।

सम्यगविनाभावेन परोक्षानुभवसाधनमनुमानम् ॥

सम्यक् इति भिन्नपद साधनविशेषणम् । इहाविनाभावविषय स्मरणमविनाभावः । उपचारात् । साधकतमार्थे तृतीया । अविनाभावविषयस्मरणेनासाधारणकारणेन जनितस्य परोक्षानुभवस्य यत्सम्यक्साधन लिंगज्ञानादिक तत्सर्वमनुमानमित्यर्थः । सम्यगित्यादिविशेषणानां प्रयोजन पूर्ववद् वाच्यम् । परोक्षग्रहण प्रत्यक्षव्यवच्छेदार्थम् । शब्दोऽपि परोक्षानुभवस्य साधनमिति तेनातिप्रसगः । तद्व्यवच्छेदार्थमविनाभावेनेतिपदम । शब्दस्य समयबलेनार्थप्रतीतिहेतुत्वात् । ननु तथापि अविनाभावग्रहणेनैव प्रत्यक्षस्यापि व्यवच्छिन्नत्वाद व्यर्थ परोक्षग्रहणमिति चेत्, सत्यम् । परोक्षत्वापरोक्षत्वजाती बाह्यविषयाश्रिते इति केषांचिद्दर्शन तन्निरासार्थमनुमानफलस्वरूपकथनार्थं चाऽनुभवविशेषणत्वेनोक्तमिति केचित् परिहरन्ति । वय तु ब्रूम. । वह्निधूमयोः सहचरितयोर्भूयोग्रहणे सति दहनाविनाभूतो धूम इति ज्ञानमपरोक्ष मानस जायते । ततस्तत्साधनमप्यनुभवसाधनमविनाभावेनानुमानमिति तदव्युदासाय परोक्षग्रहणमिति । केनाप्ययेनाविनाभावः कस्यापि तात्त्विकसबधो नास्तीत्यतोऽनुमानलक्षण न सभवतीतिमत निरस्यति ।

स्वभावत· साध्येन साधनस्य व्याप्तिरविनाभाव ॥

प्रत्यक्षेण प्रतीयमानो निराकर्तु न शक्यत इति शेषः । तथाहि बालादयोऽपि धूम दृष्ट्वा वह्निं प्रतिपद्य तदर्थ प्रवर्तमाना दृश्यन्ते । न चान्यदर्शनेनान्यस्य प्रतीतिर्दहन विना धूमो नोपपद्यत इत्येवविधाऽविनाभावग्रहणमन्तरेण सभवति । साध्येन साधनस्य व्याप्तिरिति यदिद साध्यस्य वह्न्यादेर्व्यापकत्व साधनस्य च धूमादेर्व्याप्यत्व यत्र यत्र धूमस्तत्र तत्राग्निरग्न्यभावे तु न क्वचिद्दृष्टो धूम इति सोऽविनाभाव इत्यर्थः । तथाहि शब्दनित्यत्वे साध्ये

पक्षसपक्षयोरन्यतरत्वादीनां कल्पिता व्याप्तिरस्ति । न चाशावविनाभाव इति तद्व्यवच्छेदार्थमाह स्वभावत इति । अकल्पनयेत्यर्थः । पक्षसपक्षयोरन्यतरत्वादीना तु शब्दनित्यत्वे न स्वाभाविकी व्याप्तिरस्ति । अनियतसाध्यवृत्तित्वात् । यथाहि नित्यः शब्दः पक्षसपक्षयोरन्यतरत्वात्, आकाशवदिति प्रयोगस्तद्वदनित्यः शब्दः पक्षसपक्षयोरन्यतरत्वाद् घटवदित्यपि सभवत्येव । न च स्वाभाविकाविनाभावो धूमो धूमध्वजमिव तदभावमपि साधयतीति युक्तम् ।

द्विध (१) भेदमाह ।

स द्विविधः । अन्वयव्यतिरेकभेदात् ॥

अन्ये तु विना केनचित्कस्यचिदभावो ह्यविनाभाव इत्यविनाभावशब्दार्थं पश्यन्तो व्यतिरेकरूपमेवाविनाभावं मन्यन्ते । तदयुक्तम् । न हि व्युत्पत्तिरेव शब्दार्थं व्यवस्थापयति, अपि तु लौकिकप्रसिद्धिरपि । सा चाविनाभावस्योभयरूपत्वेऽप्यस्ति । व्युत्पत्तिमात्रनिमित्तत्वे तिष्ठन् गौर्गौर्न स्याद् गच्छतीति गौरिति व्युत्पत्तेः ।

उभयरूपस्यास्य लक्षणमाह ।

साध्यसामान्येन साधनसामान्यस्य व्याप्तिरन्वयः । साधनसामान्याभावेन तु साध्यसामान्याभावस्य व्याप्तिर्व्यतिरेकः ।

साध्यमेवाविवक्षितावान्तरविशेषं सामान्यं साध्यसामान्यं तार्णत्वपार्णत्वमाहानसादिविशेषविवक्षाशून्यमग्निमात्रमित्यर्थः। तेन कर्तृभूतेन साधनमेवाविवक्षितावान्तरविशेषं सामान्यं साधनसामान्यं तस्य कर्मभूतस्य व्याप्तिः साहचर्यं यत् सोऽन्वयः । यो यो विशिष्टधूमः स स मूल एव प्रदेशे वह्निमान् यो यो धूमवान्भूप्रदेशः स स वह्निमानिति व्याप्तिः सोऽन्वयः । एतेन

विशेषेऽनुगमाभावात्सामान्ये सिद्धसाधनात्
तद्वतोऽनुपपन्नत्वादनुमानकथा कुतः ॥

इति दूषणं प्रत्युक्तम्, अवांतरविशेषेणान्वयाभिधानात् । सामान्ये सिद्धसाधनादित्यपि निरस्तम् । न हि यत्रकुचिदग्निरस्तीति साध्यते । किं तर्हि यत्र पर्वतादौ धूमोपलब्धिस्तत्र मूलप्रदेशे वह्निरिति प्रदेशस्यापि

सामान्याकारेणाविनाभावग्रहणमुपदर्शितमेव । अथवा द्वयमनुमानाङ्गं व्याप्तिः पक्षधर्मता चेति । तत्र व्याप्त्याऽग्निसत्वसिद्धिः पक्षधर्मताबलाच्च नियतधर्मिसबन्धलक्षणविशेषसिद्धिरित्यलम् । तथा साधनमेव सामान्य साधनसामान्यं तस्याभावेन साध्यमेव सामान्य तस्याभावः साध्यसामान्याभावस्तस्य व्याप्तिः साहचर्यं यस्स व्यतिरेकः । यत्र साध्यस्याग्न्यादेरभावस्तत्र साधनस्य धूमादेरप्यभाव इति यः साध्याभावसाधनाभावयोर्व्याप्यव्यापकभावः स व्यतिरेक इत्यर्थः ।

साधनं लिङ्गम् ॥

इति पर्यायतो लक्षणम् ।

तद्द्विविधं । दृष्टं सामान्यतो दृष्टं च ॥

भेदनिरूपणे च शब्दः स्वार्थपरार्थभेदेन द्वैविध्यसूचने । तत्र दृष्टादृष्टविषयत्वात्साधनमपि दृष्टमुच्यते । साध्य च क्वचित्पूर्वदृष्टमप्यनुमीयते यथा कुड्यादिव्यवहितस्त्रपित्रादि ध्वनिलिङ्गेन । क्वचित्पूर्वमदृष्टोऽप्यनुमीयमानो दहनादिः दृष्टसजातीयत्वाद् द्रष्टु शक्यत्वाद्वा दृष्ट इत्युच्यते । अतस्तद्विषयमपि साधन दृष्टमेव । अथोभयस्यापि साधनस्य लक्षणमाह ।

तत्र प्रत्यक्षयोग्यार्थानुमापक दृष्टम् । यथा धूमोऽग्नेरिति । स्वभावविप्रकृष्टार्थानुमापकं सामान्यतो दृष्टम् । यथा रूपादिज्ञान चक्षुरादेः ॥

प्रत्यक्षप्रमाणस्य योग्यः प्रत्यक्षयोग्यः । स चासावर्थश्च प्रत्यक्षयोग्यार्थः । तस्यानुमापकमिति करणस्यापि कर्तृतोपचारादय ण्वुल्प्रत्ययः । प्रत्यक्षयोग्यत्व च पूर्वं दृष्टत्वेनास्मदादिभिर्द्रष्टु शक्यत्वेन वा । स्वभावेन च स्वरूपेण विप्रकृष्टार्था अस्मदादिप्रत्यक्षायोग्याः परमाण्वादयः । तेषामनुमापक लिङ्गं सामान्यतो दृष्टमित्युच्यते । व्याप्तिग्रहणवेलाया सामान्यतो दृष्टार्थस्यानुमापकत्वात् । यद्यपि सर्वमनुमान सामान्यतो गृहीतव्याप्तिकार्थविषय तथापि दहनाद्यनुमान येन सामान्येन व्यपदिश्यते तस्य प्रत्यक्षविषयत्वात् तद्विषयमनुमान दृष्टमित्युच्यते । न चैव चक्षुराद्यनुमान येन सामान्येन नयनत्वादिना व्यप-

दिश्यते तस्य प्रत्यक्षत्वमिति । तथाहि क्रिया कारणपूर्विकेति सामान्यव्याप्तिबलात् प्रवर्तमानत्वात्सामान्यतो दृष्टमित्युच्यते ।

तत्पुनर्द्विविधम् । स्वार्थं परार्थं चेति । तत्र परोपदेशानपेक्षं स्वार्थम् । परोपदेशापेक्षं परार्थम् ॥

परः उपदिश्यते येन पदसमूहेनासौ परोपदेशः । तस्य स्वरूपमाह ।

परोपदेशस्तु पञ्चावयवं वाक्यम् ॥

तुशब्दो ह्यवयवत्र्यवयवादि परपक्षनिरासे । पदकदम्बात्मकत्वाद वाक्यस्य तदवयवा. पञ्च किं पदान्येव । नेत्याह ।

प्रतिज्ञाहेतूदाहरणोपनयनिगमनान्यवयवाः ॥

वाक्यात्मका अपि प्रतिज्ञादयो महावाक्यापेक्षयावयवाः । यथावयविनः पादादय' कायापेक्षयावयवा उच्यन्ते तद्वदित्यर्थः । आद्यावयवस्य लक्षणमाह ।

तत्र प्रतिपिपादयिषया पक्षवचनं प्रतिज्ञा । यथाऽनित्यः[1] शब्द इति ॥

तत्र तेष्ववयवेषु मध्ये साध्यधर्मविशिष्टो धर्मी पक्ष इति वक्ष्यति तस्य पक्षस्य वचन हेत्वाद्यवयवशून्य यथाऽनित्यः शब्द इति । केवल पक्षवचन प्रतिज्ञा मा भूदित्येतदर्थमुक्त प्रतिपिपादयिषयेति पदम् । पर प्रति प्रमाणेन सिसाधयिषयेत्यर्थः । न च प्रतिज्ञा निरर्थिका, तदभावे हेत्वादिविषयापरिज्ञानात् । केवलहेत्वभिधायिनोऽप्रस्तुताभिधायित्वप्रसङ्गात् ।

शक्तस्य सूचक हेतुवचोऽशक्तमपि स्वयम् ।
साध्याभिधानात्पक्षोक्तिः पारपर्येण नाप्यलम् ॥

इति वदता बौद्धेन स्वप्रवृत्ति' स्ववचनेन विडम्बिता । पक्षोक्तिः

---

१ ङ. reads यथा शब्दोऽनित्यः । च. has यथा नित्यः शब्द इति.

पारंपर्येण नाप्यलमित्यस्य वचनस्य प्रतिज्ञारूपत्वात् । द्वितीयावयवस्य लक्षणमाह ।

साधनत्वख्यापकं लिङ्गवचनं हेतुः । यथा तीव्रादिधर्मोपेतत्वादिति॥

लिङ्गवचन हेतुरित्युच्यमाने यो यो धूमवानित्यादिवचनास्यपि हेतुत्व-प्रसंगस्तन्निवृत्त्यर्थं साधनत्वख्यापकमिति विशेषणम् । धूमवत्त्वाद्धूमवत्त्वेन वा सधूमो यस्माद्भवतीत्यादिवचनमेव हेतुरित्यर्थः । भेदमाह ।

स त्रिविधः । अन्वयव्यतिरेकी केवलान्वयी केवलव्यतिरेकी चेति॥

चकारः कारणानुमान कार्यानुमान अकार्यकारणानुमानमिति सूत्रोक्त-त्रैविध्यसूचने । अत्र लिङ्गस्यान्वयव्यतिरेक्यादिरूपेण त्रैविध्यात्तद्वाचकः शब्द रूपो हेतुरपि तथोक्त उपचारात् । उपचारे च प्रयोजन लिङ्गस्य दृष्टत्वे हेतु रपि दृष्टो भवत्यदृष्टत्वे चादृष्टत्वमिति ज्ञापनम् । आद्य हेतु लक्षयति ।

तत्र पञ्चरूपोऽन्वयव्यतिरेकी । रूपाणि तु प्रदर्श्यन्ते[2] । पक्षधर्मत्वं सपक्षे सत्त्वं विपक्षाद् व्यावृत्तिरबाधितविषयत्वमसत्प्रतिपक्षत्वं चेति ॥

तत्र तेषु त्रिविधेषु हेतुषु पञ्चरूपाणि यस्यासौ पञ्चरूपो हेतुरित्यत्राप्युपचारः। तु शब्दस्त्रिरूप एव हेतुरिति मतस्य निरासे । अबाधितः प्रमाणाविरुद्धो विषयः साध्योऽर्थो यस्यासावबाधितविषयस्तस्य भावस्तत्त्वम् । असन् प्रतिपक्षः साध्यत्वेन यस्यासावसत्प्रतिपक्षस्तस्य भावस्तत्त्वम् । पञ्च रूपाणि व्याचष्टे ।

तत्र साध्यधर्मविशिष्टो धर्मी[3] पक्ष । तत्र व्याप्यवृत्तित्वं हेतोः पक्षधर्मत्वम् ॥

तेन व्याप्यपक्षे वृत्तिर्यस्यासौ व्याप्यवृत्तिस्तस्य भावो व्याप्यवृत्तित्व पक्ष-धर्मत्वमुच्यते । न पुनः पक्षैकदेशवृत्तित्वमित्यर्थः ।

---

१ ङ. omits this.

२ ग. घ. ङ. drop प्रदर्श्यन्ते ।

३ ङ. drops धर्मी ।

साध्यसमानधर्मा धर्मी सपक्षः । तत्र सर्वस्मिन्नेकदेशे वा हेतोर्वृत्तिः सपक्षे सत्त्वम् ॥

समानो धर्मो यस्यासौ समानधर्मा । धर्मादनिच् केवलात् (पा. ५। ४।१२४) इति बहुव्रीहौ धर्मशब्दादनिच् । साध्येन समानधर्मा साध्यसमानधर्मेति पश्चात्तत्पुरुषः ।

साध्यव्यावृत्तधर्मा धर्मी विपक्षः । तत्र सर्वस्मिन् विपक्षे हेतोरवृत्तिर्विपक्षाद् व्यावृत्तिः ॥

साध्याद् व्यावृत्तः साध्यव्यावृत्तः। स एव धर्मो यस्यासौ साध्यव्यावृत्तधर्मा साध्यशून्य इत्यर्थः । धर्मीति पदेन

तस्माद् वैधर्म्यदृष्टान्ते नेष्टो धर्मी समाश्रयः ।
तदभावे च तन्नेति वचनादेव तद्गतिः ॥

इति बौद्धमतं निरस्यति । न हि धर्मिणमन्तरेण वचनमात्राद् व्यतिरेकप्रतीतिर्भवितुमर्हति । धूमे सति वह्निरवश्यमस्तीति वचनमात्रादेवान्वयसिद्धौ साधर्म्यदृष्टान्तेऽपि धर्मिणो वैयर्थ्यप्रसङ्गात् । यद्यपि हेतुरूपाभिधानप्रस्तावादेव हेतोरिति लभ्यते तथापि स्पष्टार्थं पुनरभिधानम् ।

प्रमाणाऽविरोधिनि प्रतिज्ञातेऽर्थे हेतोर्वृत्तिरबाधितविषयत्वम् ॥

प्रमाणेन प्रत्यक्षादिनाऽविरोधः प्रमाणाऽविरोधः स विद्यते यस्यासौ प्रमाणाविरोधी तस्मिन् प्रतिज्ञाते नित्यत्वादिधर्मके शब्दादौ वृत्तिः । हेतोरित्यधिकारात् प्रस्तावाच्च लभ्यते ।

साध्यतद्विपरीतयोः साधनस्याऽत्रिरूपत्वमसत्प्रतिपक्षत्वम् ॥

साध्यं शब्दानित्यत्वादि तद्विपरीतं शब्दनित्यत्वादि तयोरुभयोरपि साध्यमानयोः सतोः साधनस्य कार्यत्वादेरत्रिरूपत्वं पक्षधर्मत्वसपक्षसत्त्वविपक्षाद्-

---

१ क drops हेतोः ।

२ क drops हेतोः ।

व्यावृत्तिलक्षणरूपरहितत्वम । किन्त्वेकस्मिन् साध्य एव त्रिरूपत्वमिति भावः । अन्वयव्यतिरेकिणोऽवान्तरभेद सोदाहरणमाह ।

स द्विविधः । सपक्षैकदेशवृत्तिभेदात्[1] ॥

सपक्षे सर्वस्मिन्नेकदेशे वा या वृत्तिस्तस्या भेदात् ।

तद्यथाऽनित्यः शब्दः कार्यत्वादिति सपक्षव्यापकः ॥

नन्वनित्यत्वं नाम विनाशित्व तस्मिन्न साध्ये प्रागभावोऽपि सपक्षः । न च तत्र कार्यत्वमस्ति । अतः कथमय सपक्षव्यापको हेतु' । नैष दोषः । विनाशी खल्वनित्य उच्यते विनाशश्चाभावः । न च प्रागभावस्याभावान्तरमस्ति । भावोत्पादेनैव प्रागभावो नष्ट इति व्यवहारोपपत्तेर्भावाभावयोः सहानवस्थान लक्षणो विरोध इति । अन्ये त्वनित्यत्व नाम वस्तुत्वे सति विनाशित्वम । अस्मिंश्च साध्ये न प्रागभावस्य सपक्षत्वमिति परिहरन्ति । ननु तथापि कार्यत्व नाम प्रागसतः पश्चादात्मलाभो विधीयते तच्चानित्यत्वशून्ये प्रध्वसाभावेऽप्यस्तीति चेत् सत्यम्, सामान्यवत्त्वे सतीतिवक्ष्यमाणविशेषणस्यात्र स्मरणाददूषणमेतत् । अथवा स्वकारणसमवायित्व कार्यत्व, तच्च प्रध्वसे नास्ति ।

सामान्यवत्त्वे सति अस्मदादिबाह्येन्द्रियग्राह्यत्वादिति सपक्षैकदेशवृत्तिः ॥

इन्द्रियग्राह्यत्वादनित्यः शब्द इत्युक्ते मनोग्राह्येणात्मना नित्येन व्यभिचार इति तन्निवृत्त्यर्थं बाह्यग्रहणम । तथापि परमाणूना योगिबाह्येन्द्रियग्राह्यत्वमस्ति, न चात्रानित्यत्व तन्निरासायास्मदादिग्रहणम । सत्तासामान्ये व्यभिचारस्तन्निरासाय सामान्यवत्त्वे सतीति विशेषणम् । अत्र सकलशब्दपक्षीकारेऽपि बाह्येन्द्रियग्राह्यत्व नाम ग्रहणयोग्यत्व विवक्षित, तच्च सर्वशब्दानामस्ति । ब्रह्म भाषितानां तु दूरत्वेन श्रोत्रसबधाभावादग्रहण न पुनरयोग्यत्वादतो न सपक्षैकदेशवृत्तिरय हेतुः किंतु सुखादावनित्येऽपि सपक्षे न वर्तत इति सपक्षैकदेशवृत्तिः । केवलान्वयिनो लक्षणमाह ।

---

[1] ग. ङ च. read सपक्षवृत्तिभेदात् ।

पक्षव्यापकः सपक्षवृत्तिरविद्यमानविपक्षः केवलान्वयी ॥

अबाधितविषयत्वे च असत्प्रतिपक्षत्वे च सतीति विशेषणमत्रोत्तरलक्षणवाक्ये चार्थाल्लभ्यत इति सङ्ग्रहेणोक्तम् ।

स च पूर्ववद् द्विविधः ॥

सपक्षव्यापकसपक्षैकदेशवृत्तिभेदाद् द्विविध इत्यर्थः । उभयोरप्युदाहरणमाह ।

तद्यथा विवादास्पदीभूतान्यदृष्टादीनि कस्यचित्प्रत्यक्षाणि प्रमेयत्वात्करतलामलकवत्[1] । सैव प्रतिज्ञा मीमांसकानामप्रत्यक्षत्वादस्मत्स्वादिवदिति ॥

अत्राद्यो हेतुः सपक्षव्यापकः । द्वितीयस्तुसपक्षैकदेशवृत्तिः । घटादावभावात् । ननु मीमांसकानामप्रत्यक्षत्वं नाम विशेषनिषेधस्य शेषाभ्यनुज्ञाविषयत्वान्मीमांसकव्यतिरिक्तपुरुषप्रत्यक्षत्वं यदि हेतुस्तदा साध्यहेतुत्वेऽविशिष्टे, अथ निषेधमात्र हेतुस्तदा शशविषाणादिना व्यभिचारः । तत्र मीमांसकानामप्रत्यक्षत्वसम्भवेऽपि कस्यचित् प्रत्यक्षत्वाभावादिति चेन्मैवम् । मीमांसकानां प्रत्यक्षातिरिक्तप्रमाणग्राह्यत्वस्य हेतुत्वेन विवक्षितत्वात् । केवलान्वयी प्रमाण अबाधितविषयत्वासत्प्रतिपक्षत्वपक्षव्यापकत्वे सति सपक्ष एव सत्वात्, अन्वयव्यतिरेकिवत् । केवलव्यतिरेकिणो लक्षणमाह ।

पक्षव्यापकोऽविद्यमानसपक्षो विपक्षाद्व्यावृत्त केवलव्यतिरेकी[4]॥

तस्योदाहरणमाह ।

यथा सर्ववित्कर्तृकं सर्वं कार्यं कादाचित्कत्वात् । यत्[5] सर्ववित्कर्तृपूर्वकं न भवति तत् कादाचित्कमपि न भवति । यथाकाशम् ॥

---

१ ग. घ ङ reads करतलादिवत् ।

२ घ. ङ add इति सपक्षव्यापकः ।

३ ग. ङ. च. add सपक्षैकदेशवृत्तिः ।

४ ङ. adds स चाप्रसङ्गोन्नेयी प्रसङ्गोन्नेयी च;

५ ङ. drops this sentence.

न चाप्रसिद्धविशेषणः पक्ष इति दूषणं, सर्वविदादिपदार्थानां प्रसिद्धत्वात्। पदार्थान्वयरूपवाक्यार्थस्याप्रसिद्धत्वादप्रसिद्धः पक्ष इति चेत् तर्हि पर्वतो वह्निमानिति वाक्यार्थस्यानुमानात्पूर्वमप्रसिद्धत्वादप्रसिद्धविशेषणत्वेन धूमानुमानस्याप्यप्रामाण्यप्रसंगः। नन्वेवं शशविषाणपूर्वकत्वमपि साध्यधर्मः स्यात्। सर्वं कार्यं शशविषाणपूर्वकं कादाचित्कत्वादिति तन्न। विपक्षे बाधकप्रमाणसहितस्य केवलव्यतिरेकिणः प्रमाणत्वाभ्युपगमात् सर्ववित्कर्तृपूर्वकत्वाभावे हि कार्यत्वमेव न स्यात्। तथाहि कार्यवैचित्र्यात् कारणवैचित्र्यमनुमीयते। कारणानां च दृष्टानां जलभूमिबीजादीनां क्वचिदवैचित्र्येऽपि कार्यस्य फलस्य वैचित्र्योपलम्भाद् विचित्रमदृष्टरूपं कारणं सिध्यतीति सर्वस्यापि कार्यरूपस्यादृष्टपूर्वकत्वं सिद्धम्। तच्चादृष्टरूपं कारणमचेतनत्वाच्चेतनानधिष्ठितं दण्डादिवत्स्वकार्ये न व्याप्रियते। न च तदजानन्नस्मदादिस्तत्प्रेरयतीति युक्तम्। अतोऽदृष्टादिकारणविषयविशिष्टज्ञानवानेव कर्ता भवितुमर्हतीति तर्कसहितमेवेदं प्रमाणम्। शशविषाणपूर्वकत्वाभावे च विपक्षे न किंचिद्बाधकमस्ति। तथाहि शशविषाणं नाम यदि शून्यमेव तदा कथं कारणं स्यात्। अथातुच्छं सकलकार्यकारणभूतादृष्टाद्यभिज्ञं तत्प्रेरकं वाऽङ्गीक्रियते तदा सञ्ज्ञाभेदमात्रं स्यादिति। केवलव्यतिरेकिण उदाहरणान्तरमाह।

प्रसंगद्वारेण वा यथा नेदं निरात्मकं जीवच्छरीरमप्राणादिमत्त्वप्रसंगाल्लोष्ठादिवदिति ॥

प्रसंगशब्द एव द्वारमुपायः प्रसंगद्वारं तेन प्रसंगशब्दोच्चारणेनेत्यर्थः। केवलव्यतिरेकी प्रमाणमबाधितविषयत्वाऽसत्प्रतिपक्षत्वे पक्षव्यापकत्वे च सति विपक्षादेव सर्वस्माद् व्यावर्तमानत्वादन्वयव्यतिरेकिवत्। इदानीमनुमानपरिशुद्धावन्यत्रोपयोगिनां हेत्वाभासानां स्वरूपं निरूपयितुकामस्तेषां प्रसंगं तावद्दर्शयति।

एतेन हेत्वाभासानामहेतुत्वमुक्तं भवति ॥

एतेन हेतुस्वरूपवर्णनेन तदाभासानामहेतुत्वमुक्तं भवति हेतुलक्षणरहितत्वादिति भावः। तल्लक्षणमाह।

हेतुलक्षणरहिता हेतुवदाभासमाना हेत्वाभासा इति[२] ॥

सम्यग्घेतुरपि कस्यचिदज्ञस्याहेतुवदवभासते न पुनर्हेतुरेवेति । न चासौ हेत्वाभास इति तन्निरासायोक्तं हेतुलक्षणरहिता इति । हेतुलक्षणरहिता घटादयो भवन्ति न च ते हेत्वाभासाः । अत उभय समिलित हेतुलक्षणम् । हेतुलक्षणरहितानामपि हेतुवदवभासमानत्व पक्षधर्माद्यन्यतमवत्वेन विभजते ।

असिद्धविरुद्धानैकान्तिकानध्यवसितकालात्ययापदिष्टप्रकरणसमाः॥

तेषां क्रमेण लक्षणमाह ।

तत्रानिश्चितपक्षवृत्तिरसिद्धः ॥

अनिश्चिता सदिग्धा नास्तीति निश्चिता वा पक्षे वृत्तिर्यस्यासावानिश्चितपक्षवृत्तिः ।

पक्षविपक्षयोरेव वर्तमानो[३] विरुद्धः ॥

न सपक्षे इति भावः । साध्य विरुणद्धीति विरुद्धः ।

पक्षसपक्षविपक्षवृत्तिरनैकान्तिकः ॥

एकस्मिन्नर्थे साध्ये न नियतो न चैकान्तिकोऽनैकान्तिकः । न त्वनेनाश्रयासिद्धोऽनुक्तः ।

साध्यासाधकः पक्ष एव वर्तमानो हेतुरनध्यवसितः ॥

पक्ष एव वर्तमानः केवलव्यतिरेक्यपि भवति । न चासौ हेत्वाभास इत्यतस्तद्व्यवच्छेदार्थं साध्यासाधक इति पदम् ।

प्रमाणबाधिते पक्षे वर्तमानो हेतुः कालात्ययापदिष्टः ॥

कालस्यात्ययोऽतिक्रमस्तस्मिन्सत्यपदिष्ट उक्तः कालात्ययापदिष्टः । सन्देहयोग्यपक्षोपन्यासानन्तर हेतूपन्यासस्य कालः । प्रमाणान्तरेण सन्देहयोग्यतानिश्चये विपरीतनिश्चये च सन्देहो नास्तीत्यर्थः ।

---

१ ड has हेतुत्वलक्षण०

२ घ. adds ते चानेकप्रकारा

३ क and च add हेतु. ।

स्वपक्षपरपक्षसिद्धावपि त्रिरूपो हेतुः प्रकरणसमः ॥

प्रकरणयोः पक्षप्रतिपक्षयोः साधने समः प्रकरणसमः पक्षधर्मत्व सपक्षे सत्त्व विपक्षाद्व्यावृत्तिरिति त्रिरूपत्वेन । अथैषामवान्तरभेद सोदाहरण प्रपञ्चयितुकामोऽशक्यत्व तावन्निरस्यति ।

यद्यप्येषां सूक्ष्मा भेदा अनन्तत्वान्न शक्यन्ते वक्तुं तथापि स्थूलां दृष्टिमाश्रित्य कियन्तो भेदा लक्षणोदाहरणाभ्यां[१] प्रदर्श्यन्ते ॥

शिष्यव्युत्पत्त्यर्थमिति शेष.। दृश्यते इति दृष्टिः । आद्य हेत्वाभास प्रपञ्चयति ।

असिद्धभेदास्तावत् । स्वरूपासिद्धो यथा अनित्य. शब्दश्चाक्षुषत्वादिति ॥

स्वरूपेणासिद्धः स्वरूपासिद्ध. । स्वरूपमसिद्ध वा यस्यासौ स्वरूपासिद्धः । यद्यपि चाक्षुषत्व स्वरूपेण रूपादावस्ति तथापि शब्दे धर्मिणि निर्दिष्टं चाक्षुषत्व नास्तीति स्वरूपासिद्ध न तु व्यधिकरणासिद्धम् ।

व्यधिकरणासिद्धो यथाऽनित्यः शब्दः पटस्य[२] कृतकत्वादिति ॥

पक्षविलक्षणमधिकरण यस्यासौ व्यधिकरणः स चासावसिद्धश्चेति विग्रह ः।

विशेष्यासिद्धो यथाऽनित्य शब्दः सामान्यवत्वे सति चाक्षुषत्वादिति ॥

विशेष्य चाक्षुषत्वमसिद्ध यत्र हेत्वाभासे सोऽय विशेष्यासिद्धः ।

विशेषणासिद्धो यथाऽनित्यः शब्दश्चाक्षुषत्वे सति सामान्यवत्त्वादिति ॥

चक्षुषत्व नित्ये गोत्वादावस्तीति तद्व्यवच्छेदार्थमुभयत्रापि सामान्यवत्त्वग्रहणम् ।

---

१ ग. घ. ङ. च. drop लक्षणोदाहरणाभ्याम् ।

२ ग. घ. च. घटस्य ।

भागासिद्धो यथाऽनित्यः शब्दः प्रयत्नानन्तरीयकत्वात् ॥

यद्यपि वायवीयादिशब्दानामीश्वरप्रयत्नपूर्वकत्वमस्ति तथापि प्रयत्नमन्दतीव्रादिभावानुविधायित्वलक्षणं प्रयत्नानन्तरीयकत्वमत्र विवक्षितम् । तच्च वायवीयादिशब्दे नास्तीति भागासिद्धत्वम् ।

आश्रयासिद्धो यथाऽस्ति प्रधानं विश्वपरिणामित्वादिति ॥

आश्रयस्य प्रधानस्यासिद्धत्वात् सिद्धत्वानुमानवैयर्थ्यमिति भावः ।

आश्रयैकदेशासिद्धो यथा नित्याः प्रधानपुरुषेश्वरा अकृतकत्वादिति ॥

पक्षीकृतानां मध्यात् प्रधानस्यैकदेशस्यासिद्धत्वात् ।

व्यर्थविशेष्यासिद्धो यथाऽनित्यः शब्दः कृतकत्वे सति सामान्यवत्त्वादिति । व्यर्थविशेषणासिद्धो यथाऽनित्यः शब्दः सामान्यवत्त्वे सति कृतकत्वादिति ॥

व्यर्थं विशेष्यं यस्मिन् हेत्वाभासेऽसौ व्यर्थविशेष्यः । व्यर्थविशेष्यश्चासावसिद्धश्चेति व्यर्थविशेष्यासिद्धः । एवमितरत्रापि । प्रागसतः सत्तासम्बन्धः कृतकत्वम् । तच्च प्रध्वंसे नास्तीति व्यभिचारात्तत्र सामान्यवत्त्वं व्यर्थमित्यर्थः । असिद्धत्वं हेतोः कृतकत्वस्य मीमांसकाभिप्रायेण ।

संदिग्धासिद्धो यथा धूमबाष्पादिविवेकानिश्चये कश्चिदाहाऽग्निमानयं प्रदेशो धूमवत्त्वादिति ॥

बाष्पादीत्यादिशब्देन मशकवर्तिस्वीकारः ।

संदिग्धविशेष्यासिद्धो यथाऽद्यापि रागादियुक्तः कपिलः पुरुषत्वे सत्यद्याप्यनुत्पन्नतत्त्वज्ञानत्वादिति । संदिग्धविशेषणासिद्धो यथाऽ

---

१ ङ. has विभागासिद्धो ।

२ च. drops अद्यापि । घ. reads सति सर्वदानुत्पन्न० ।

द्यापि रागादियुक्तः कपिलः सर्वदा तत्त्वज्ञानरहितत्वे सति पुरुषत्वा दिति[1] ॥

कपिलस्यापि कदाचिद्रागादियोगोऽस्तीति सिद्धसाधनता स्यादतस्तत्परिहार प्रतिज्ञायामद्यापीति पदम् । अनुत्पन्नतत्त्वज्ञानत्वादित्युक्ते महायोगिभिर्व्य- भिचारः । तेषां कदाचिदनुत्पन्नतत्त्वज्ञानत्वेऽप्यद्यापि रागादियोगाभावात् । अतोऽद्यापीति सर्वदेति च हेतुविशेषणं कृतम् । पाषाणादिना व्यभिचार- परिहारार्थं पुरुषत्वे सतीति विशेषणम् । ननूभयथासिद्धान्यतरासिद्धप्रकारे- णापि कस्मादसिद्धभेदौ नोदाहृतावित्याशङ्क्याह ।

त एतेऽसिद्धभेदा यदोभयवाद्यसिद्धत्वेन विवक्षितास्तदो[2]भयवाद्य- सिद्धा भवन्ति । यदात्वन्यतरवाद्यसिद्धत्वेन विवक्षितास्तदाऽन्यतरवा[3]द्य- सिद्धा भवन्ति ॥

विरुद्धभेदास्तु । सति सपक्षे चत्वारो विरुद्धभेदाः । पक्षविपक्ष- व्यापको यथा नित्यः शब्दः कार्यत्वात् ॥

उभयान्तोपलक्षितस्य सत्त्वमनित्यत्वम् । न पुनर्विनाशित्वम् । तद्विपरीतं नित्यत्वमतः प्रागभावप्रध्वंसाभावयोरपि नित्यत्वात्सपक्षत्वम् । स्वकारणसम- वायस्तु कार्यत्वम् । तच्च प्रागभावादिषु नास्तीति विरुद्धत्वम् । यदि पुन- रादिमत्त्वं कार्यत्वमिष्यते तदा प्रध्वंसेऽपि गतत्वादनैकान्तिकस्यापि विरुद्ध- त्वमिति ।

विपक्षैकदेशवृत्तिः पक्षव्यापको यथा नित्यः शब्दः सामान्यवत्त्वे सत्यस्मदादिबाह्येन्द्रियग्राह्यत्वात् ॥

---

१ घ and च. add विरुद्धविशेष्यासिद्धो यथाऽनित्यः शब्दः, अमूर्तत्वे सति अकृतकत्वात् । विरुद्धविशेषणासिद्धो यथाऽनित्यः शब्दः अकृतकत्वे सति अमूर्तत्वात् ।

२ and ग. ङ. read तदोभयासिद्धा भवन्ति.

३ ग. घ. ङ. omit वादि.

योगिना परमाणवोऽपि बाह्येन्द्रियग्राह्यास्ततः सपक्षवृत्तित्वान्न विरुद्धत्व स्यादित्यस्मदादिग्रहणम् । तथापि सामान्ये नित्येऽप्यस्तीति सामान्यवत्त्वे सतीतिपदम् । ग्राह्यत्व ग्रहणयोग्यत्व विवक्षितम् । तच्च सर्वशब्देऽप्यस्तीति पक्षव्यापकत्वम् ।

पक्षविपक्षैकदेशवृत्तिर्यथा नित्यः शब्दः प्रयत्नानन्तरीयकत्वात् ॥

प्रयत्नतारतम्यानुविधायित्व प्रयत्नानन्तरीयकत्वम् । तद्वाय्वादिशब्दे नास्तीति पक्षविपक्षैकदेशवृत्तिरिति ।

पक्षैकदेशवृत्तिर्विपक्षव्यापको यथा नित्या पृथिवी कृतकत्वात् ॥

व्याख्यातप्रायमेतत् ।

असति सपक्षे चत्वारो विरुद्धाः । पक्षविपक्षव्यापको यथाऽऽकाशविशेषगुणः शब्दः प्रमेयत्वात् ॥

आकाशविशेषगुणत्व साध्यं शब्दव्यतिरेकेणान्यत्र नास्तीति सपक्षाभावः । एवमुत्तरानुमानेष्वपीति बोध्यम् ।

पक्षविपक्षैकदेशवृत्तिर्यथाऽऽकाशविशेषगुणः शब्दः प्रयत्नानन्तरीयकत्वात् । पक्षव्यापको विपक्षैकदेशवृत्तिर्यथाऽऽकाशविशेषगुणः शब्दो बाह्येन्द्रियग्राह्यत्वात् ॥

ग्रहणयोग्यत्व सर्वशब्देष्वस्तीति पक्षव्यापकत्वम । अन्यत्र तु क्वचित्सुखादौ नास्तीति विपक्षैकदेशवृत्तित्वम् ।

विपक्षव्यापकः पक्षैकदेशवृत्तिर्यथाऽऽकाशविशेषगुणः शब्दोऽपदात्मकत्वात् ॥

सुप्तिगन्त पदम् । अपदात्मकत्व भेर्यादिशब्द एवास्तीति पक्षैकदेशवृत्तित्वम् । अत्र चोदयति ।

---

१ ङ. reads कार्यत्वात् ।

ननु चत्वार एव विरुद्धभेदा नान्ये तेषामसिद्धलक्षणोपपन्नत्वादिति॥

चत्वार इति ये पक्षव्यापकास्ते । नान्ये इति ये पक्षैकदेशवृत्तयः । कस्मात् तेषामसिद्धलक्षणोपपन्नत्वात् । तदुक्तम् । अपक्षधर्मस्य हि त्रयी गतिः । असिद्धो हेतुर्विरुद्धोऽनैकान्तिको वेति । परिहरति ।

नैष दोषः । उभयलक्षणोपपन्नत्वेनोभयव्यवहारविषयत्वात् तुलायां प्रमाणप्रमेयव्यवहारवत् ॥

यथा सुवर्णादिद्रव्ये यत्तावधारणे कारणत्वात् तुला प्रमाण, तुलान्तरतुलित द्रव्येण प्रमीयमाण प्रत्यक्षेण गृह्यमाण स्वरूप प्रमेयं च भवति तथेत्यर्थः ।

अनैकान्तिकभेदास्तु । पक्षत्रयव्यापको यथाऽनित्य शब्द प्रमेयत्वात् ॥

स्पष्टमेतत् ।

पक्षव्यापकः सपक्षविपक्षैकदेशवृत्तिर्यथाऽनित्य शब्द प्रत्यक्षत्वात् ॥

अत्रास्मदादिबाह्येन्द्रियग्रहणयोग्यत्व विवक्षितं, तच्चात्र पक्षीकृते शब्दे सर्वत्रास्तीति न पक्षैकदेशवृत्तित्वमस्य नापि पक्षत्रयव्यापकत्वमिति ।

पक्षसपक्षव्यापको विपक्षैकदेशवृत्तिर्यथा गौरयं विषाणित्वात् ॥

सर्वत्र [illegible]णिन एव गोपिण्डस्य पक्षीकृतत्वात्पक्षव्यापकत्वम । सपक्षे गोपिण्डे पक्ष[illegible]द्भावः सद्योजातस्यापि वत्सस्य विषाणयोग्यत्वादिति ।

प्राक्तन[illegible]विपक्षव्यापकः सपक्षैकदेशवृत्तिर्यथा नाय गौर्विषाणित्वात् ॥

—— [illegible]ानुमानसपक्षविपक्षयोरत्र वैपरीत्यमिति पक्षविपक्षव्यापकत्वमस्य ।

१ ङ[illegible] reads उपपन्नत्वेनासिद्धत्वात्, ग. घ. च read उपपन्न-त्वात् ॥

२ ग[illegible]

३ [illegible], घ. ङ. च. read उपपन्नत्वेन

[illegible]ङ. reads नित्य

पक्षत्रयैकदेशवृत्तिर्यथा नित्या पृथिवी प्रत्यक्षत्वादिति ॥

अत्राप्ययोगिबाह्येन्द्रियग्राह्यत्वमेव प्रत्यक्षत्वं विवक्षितं वेदितव्यम् ।

पक्षसपक्षैकदेशवृत्तिर्विपक्षव्यापको यथा द्रव्याणि दिक्कालमनांसि, अमूर्तत्वात् ॥

पक्षैकदेशे मनसि द्रव्यत्वेन पृथिव्यादौ सपक्षे चामूर्तत्वं हेतुर्नास्ति । आत्माकाशयोस्तु सपक्षयोरपि विपक्षे च गुणादौ सर्वत्र अल्पपरिमाणरहितत्वं ह्यमूर्तत्वम् ।

पक्षविपक्षैकदेशवृत्तिः सपक्षव्यापको यथा न द्रव्याणि दिक्कालमनांस्यमूर्तत्वात् ॥

अत्रापि प्राक्तनानुमानसपक्षो विपक्षीभूत इति विपक्षैकदेशवृत्तित्वमस्य । अद्रव्यत्वेन सपक्षे गुणादौ व्यापकत्वममूर्तत्वस्य हेतोः ।

सपक्षविपक्षव्यापकः पक्षैकदेशवृत्तिर्यथा न द्रव्याण्याकाशकालदिगात्ममनांसि क्षणिकविशेषगुणरहितत्वात् ॥

आश्रये सत्याशुतरविनाशित्वं क्षणिकत्वम् । क्षणिकविशेषगुणरहितत्वं पक्षीकृतेषु दिक्कालमनःस्वेव वर्तते नाकाशात्मनोः । अद्रव्यत्वेन सपक्षे गुणादौ विपक्षेषु पृथिव्यप्तेजोवायुषु सर्वत्रास्तीति । यद्यपि तेजोद्रव्यस्य कस्यचिद् विद्युदादेराशुतरविनाशित्वात्तद्विशेषगुणावपि रूपस्पर्शौ शीघ्रतरविनाशिनौ तथापि तस्मिन्सत्याश्रये विनाशाभावान्न क्षणिकत्वमिति विपक्षव्याप्तिः ।

अनध्यवसितभेदास्तु । अविद्यमानसपक्षविपक्षः पक्षव्यापको यथा सर्वमनित्यं सत्त्वात् ॥

सत्त्वादिति विद्यमानत्वादित्यर्थः ।

अविद्यमानसपक्षविपक्षः पक्षैकदेशवृत्तिर्यथा सर्वमनित्यं कार्यत्वात् । विद्यमानसपक्षविपक्षः पक्षव्यापको यथाऽनित्यः शब्द आकाशविशेषगुणत्वात् ॥ स्पष्टम् ।

---

१ ग. घ. ङ. च. read अनित्या ।

विद्यमानसपक्षविपक्षः पक्षैकदेशवृत्तिर्यथा सर्वं द्रव्यमनित्यं क्रियावत्त्वात्॥

पक्षीकृतेष्वाकाशादिषु क्रियावत्त्वस्याभावादिति पक्षैकदेशवृत्तित्वम्। पक्षीकृताच्च द्रव्यादन्यत्राभावादसाधारणत्वमिति ।

अविद्यमानविपक्षो विद्यमानसपक्षः पक्षव्यापको यथा सर्वं कार्यं नित्यमुत्पत्तिमत्त्वादिति ॥

सर्वकार्यस्य पक्षीकारेण नित्यत्वस्य साध्यस्य सपक्षा आकाशादयः सन्ति न तु विपक्षा अनित्यस्य सर्वस्य पक्षीकृतत्वादिति ।

अविद्यमानविपक्षो विद्यमानसपक्षः पक्षैकदेशवृत्तिर्यथा सर्वं कार्यं नित्यं सावयवत्वात् ।

अत्रापि पूर्ववत् प्रागभावप्रध्वंसाभावयोः सपक्षत्वं न पुनर्विपक्षत्वम् । अविद्यमानसपक्षो विद्यमानविपक्षः पक्षव्यापकस्तु केवलव्यतिरेकी, नासाधारणो व्याप्तिमत्त्वात् । अव्याप्तस्तु भवत्यसाधारणो यथा सर्वं प्रधानान्वितं कार्यत्वादिति । नहि प्रधानान्वितत्वेन किंचिद्बाधकमस्तीत्यव्याप्तिः । अत्रैव च साध्ये कुपितत्वादिति भागासिद्धो वेति ।

कालात्ययापदिष्टभेदास्तु । प्रत्यक्षविरुद्धो यथाऽनुष्णोऽग्निः कृतकत्वात् ॥

सर्वथैव गृहीतस्य निषेद्धुमशक्यत्वादुष्णत्वग्रहणमङ्गीकार्यम् । ग्रहणं च प्रत्यक्षेणाग्न्यादावेवेति प्रत्यक्षस्य बलीयस्त्वम् ।

अनुमानविरुद्धो यथा परमाणूनामनित्यत्वं मूर्तत्वात् ॥

---

१ ग, घ, ङ, and च read उत्पत्तिधर्मकत्वात् .

२ घ adds अविद्यमानसपक्षः विद्यमानविपक्षः पक्षव्यापको यथा सर्वं कार्यं अनित्यं उत्पत्तिधर्मकत्वात् । अविद्यमानसपक्षः विद्यमानविपक्षः पक्षैकदेशवृत्तिर्यथा सर्वं कार्यमनित्यं सावयवत्वात् ॥

१ ग, ङ, and च read अनित्याः परमाणवः मूर्तत्वात् ॥

यद्यप्यनुमानमात्रेणानुमानस्य बाधो न सम्भवति तथापि बलवता दुर्बलो बाध्यते प्रत्यक्षेणेव । नहि प्रत्यक्षमेवानुमानस्य बाधकम् । अन्यथा हि विवादपदेऽलातचक्रे प्रत्यक्षमपि बाधकं स्यात् । तथाह्यत्र विवादपदमलातचक्रं न भवति विशिष्टालातत्वात् । अभ्रमणावस्थालातवदिति । अनुमानमेव बाधकं, प्रत्यक्षं चाशुतरभ्रमणवशाद् भ्रान्तम् । एवमिहापि परमाणुसाधकस्याप्रामाण्ये धर्मिण एवाभावान्मूर्तत्वानुमानमाश्रयासिद्धं स्यात् । प्रामाण्ये वा तस्य पारम्पर्येण नित्यत्वसाधकत्वात्तेन बाधितविषयत्वमिति । तथाहि अल्पपरिमाणतरतमभावः क्वचिदाश्रये विश्रान्तः परिमाणतरतमभावत्वान्महत्परिमाणतरतमभाववदिति निरतिशयाल्पपरिमाणवस्तुसिद्धौ तस्योपादानकारणाभावादनुत्पत्तिः । कार्यापेक्षयाल्पपरिमाणानि खलूपादानानि यथा पटस्य तन्तवः । न च परमाणुभ्योऽल्पपरिणाम किंचिदस्ति । अतः कारणशून्यवस्तुसिद्धावनित्यत्व धर्मिग्राहकप्रमाणबाधितमिति ।

आगमविरुद्धो यथा ब्राह्मणेन[1] सुरा पेया द्रवद्रव्यत्वात् क्षीरवदिति ॥

> गौडी पैष्टी च माध्वी च विज्ञेया त्रिविधा सुरा ।
> यथैवैका तथैवान्या न पातव्या द्विजोत्तमैः ॥
> सुरा वै मलमन्नानां पाप्मा च मलमुच्यते ।
> तस्माद्ब्राह्मणराजन्यौ वैश्यश्च न पिबेत्सुराम् ॥

इत्यादिरागमः । न चागमस्यैवानुमानेन बाध इति वाच्यम् । पेयत्वं हि सुरायाः पीतायाः अपापहेतुत्वं साध्यमन्यथा सिद्धसाधनत्वप्रसंगः स्यात् । तच्च साध्यं दृष्टान्ते क्षीरादावागमैकसमधिगम्यम् । अस्मदादेः तदप्रामाण्ये च दृष्टान्तस्यासिद्धावनुमानस्यानुत्थानप्रसंगात् तस्मादत्रागमस्यैव बलवत्त्वमिति ।

प्रत्यक्षैकदेशविरुद्धो यथा सर्वं तेजोऽनुष्णं रूपित्वादिति ॥

---

१. ग reads ब्राह्मणेन पेय सुरादि.

सर्वस्य तेजसोऽनुष्णत्वसाधने परमाणुषु ज्योत्स्नाया वास्मदादीनां प्रत्यक्षेण विरुद्धो न संभवति । प्रत्यक्षैकदेशविरुद्धो प्रत्यक्षैकदेशविरुद्ध इत्यर्थः ।

अनुमानैकदेशविरुद्धो यथा नित्याश्रया द्रवत्वरूपरसगंधस्पर्शा नित्या अप्रदेशवृत्तिसमानजात्यारंभकत्वे सति परमाणुवृत्तित्वात् तद्गतैकत्ववदिति ॥

परमाणुवृत्तित्वादित्युक्ते संयोगेन व्यभिचारः तन्निवृत्त्यर्थमप्रदेशग्रहणम् । तथापि द्वित्वादौ व्यभिचारस्तत्परिहाराय समानजात्यारंभकत्वे सतीति पदम् । तथापि द्व्यणुके व्यभिचारस्तन्निवृत्त्यर्थं गुणे सतीति विशेषणमूह्यम् । अत्र च नैमित्तिकद्रवत्वपार्थिवपरमाणुरूपादिष्वेव नित्यत्वमनुमानेन विरुद्ध्यते न सांसिद्धिकद्रवत्वसलिलादिपरमाणुरूपादिष्विति । तथाहि पार्थिवपरमाणुरूपरसगंधस्पर्शा अग्निसंयोगजाः पार्थिवविशेषगुणत्वात् घटरूपादिवत् पार्थिवतैजसपरमाणुद्रवत्वं पाकजं पार्थिवतैजसद्रवत्वात् सर्पिः सुवर्णादिद्रवत्ववत् ।

आगमैकदेशविरुद्धो यथा सर्वेषां देवर्षीणां शरीराणि पार्थिवानि शरीरत्वादस्मदादिशरीरवदिति ॥

केनचिद्देवानामृषीणां च शरीराणि आप्यतैजसवायवीयानि श्रूयन्ते तस्मादागमैकदेशविरुद्धोऽयं हेतुः ।

प्रकरणसमस्योदाहरणं यथाऽनित्यः[1] शब्दः पक्षसपक्षयोरन्यतरत्वात्सपक्षवत् ॥

एक एवायं हेतुरनित्यत्व इव नित्यत्वेऽपि समान इति ।

नित्यः शब्दः पक्षसपक्षयोरन्यतरत्वात्सपक्षवदिति[2] । एकत्र तुल्यलक्षणविरुद्धहेतुद्वयोपनिपातो विरुद्धाऽव्यभिचारीत्येके ॥

एक इति वयमित्यर्थः । अन्ये तु प्रकरणसमोऽयमित्याहुः । भिन्नविषयो हेतुसनिपातो विरुद्धाऽव्यभिचारी माऽभूदित्येकत्रेतिपदम् । तथापि नित्यः

१ च. omits अनित्यः शब्दः...सपक्षवत् ।

२ च. reads गगनवत् ।

शब्दः कार्यत्वाद् घटवद् गुणः शब्दः कर्मव्यतिरिक्तसामान्यवत्त्वे सति सामान्यवतामनाधारत्वाद्रूपादित्यनयोर्विरुद्धाव्यभिचारित्वं स्यात् तन्निषेधाय विरुद्धग्रहणम् । एवमपि नित्यः शब्दः प्रमेयत्वादनित्यः शब्दः कार्यत्वादित्यनयोस्तथात्व स्यादित्यतस्तुल्यलक्षणग्रहणम् । प्रकृतप्रमेयस्यानैकान्तिकत्वात् तुल्यलक्षणत्व त्रिरूपाऽऽत्मकतुल्यलक्षणाभावादुदाहरति—

यथा नित्यमाकाशममूर्तद्रव्यत्वादात्मवत्, अनित्यमाकाशमस्मदादिबाह्येन्द्रियग्राह्यगुणाऽऽधारत्वाद् घटादिवत् ॥

ननु वस्तुनो द्वैरूप्यासंभवादवश्यमन्यतरानुमान सुनष्टमेव ततश्चासिद्धादिदूषणदुष्टत्वात्तेष्वेवान्तर्भावो भविष्यति किं हेत्वाभासाऽभ्युपगमेनेत्याऽऽशंक्याऽऽह ।

स खलु पुरुषविशेषमपेक्षमाणो हेत्वाभासो भवत्यन्यतरासिद्धवदिति॥

यथा पर प्रति असिद्ध हेतुं य. समर्थयितुमशक्तस्तदपेक्षयाऽन्यतरासिद्धो हेत्वाभासो भवति, यथा वा दूषणान्तरोद्भावनासमर्थस्य प्रकरणसम. तथा-दूषणान्तरोद्भावनाया विकलशक्तेर्विरुद्धाव्यभिचारीति । यदा त्वन्यतरानुमानस्य धर्मिग्राहकप्रमाणबाधमुद्भावयति तदा कालात्ययापदिष्टदोषदुष्ट भवत्येकमन्यतरत्प्रमाणमिति । अत्र पुनरनित्यत्वसाधकानुमानमेव धर्मिग्राहकप्रमाणबाधितम । तथाहि व्यापकमेवाऽऽकाशमिति प्रत्यक्षपरिच्छेदे समर्थितम । अतः समानजातीयोऽपादानकारणाभावादाकाशमनुत्पत्तिधर्मक सिद्धमिति कथ तदनित्य भविष्यतीति ।

हेतुप्रसगेन हेत्वाभासानभिधायोदाहरणाऽऽख्यमवयवमाह—

सम्यग्दृष्टान्ताभिधानमुदाहरणम् ।

सम्यगित्यभिधानविशेषणं भिन्नं पदम् । तच्चाव्याप्त्यभिधानादोर्नैराशार्थम उदाहरणभेदमाह—

---

१ ङ reads अमूर्तत्वात् । २ ग, घ, ङ and च add एव before अनित्य ३ च reads ग्राह्यविशेषगुण॰

तद्द्विविधम् । साधर्म्यवैधर्म्यभेदात् ॥

साधर्म्यवैधर्म्ये एव भेदस्तस्माद्द्विविधस्यापि लक्षणोदाहरणे दर्शयति ।

तत्रान्वयमुखेन दृष्टान्ताभिधानं साधर्म्योदाहरणं यथाऽनित्यः शब्दस्तीव्रादिधर्मोपेतत्वात् । यद्यत्तीव्रादिधर्मोपेतं तत्तदनित्यं दृष्टं यथा सुखादीति । व्यतिरेकमुखेन दृष्टान्ताभिधानं वैधर्म्योदाहरणं यथा यदनित्यं न भवति तत्तीव्रादिधर्मोपेतमपि न भवति यथाऽऽकाशमिति । एतेन उदाहरणाभासानामनुदाहरणत्वमुक्तं भवति ॥

दृष्टान्तग्रहणव्यासे प्रमाणोपपन्नत्वं सूचयितुं न पुनरवश्यमुदाहरणं वाच्यमिति नियमयितुं । शेषं स्पष्टम् । उदाहरणलक्षणाभिधानादुदाहरणाभासा निरस्ता भविष्यन्तीत्यभिप्रायेण तल्लक्षणमवातरभेदं च सोदाहरणमाह ।

उदाहरणलक्षणरहिता उदाहरणवदाभासमाना उदाहरणाभासास्ते चानेकप्रकाराः तथा चाऽनित्यं मनो मूर्तत्वादित्येतस्मिन्प्रयोगे सर्वे उदाहरणाभासा उच्यन्ते इति ॥

विस्तारभीत्येति शेषः ।

यन्मूर्तं तदनित्यं यथा परमाणुरिति साध्यविकलः ॥

साध्यस्य अनित्यत्वस्य परमाणावभावात् ॥

यथा कर्मेति साधनविकलः ॥

साधनस्य मूर्तत्वस्य कर्मण्यभावात् ।

यथाऽऽकाशमित्युभयविकलः ॥

उभाभ्यां साध्यसाधनाभ्यां विकलः दृष्टान्ताभासः इति सर्वत्र संबंधः ।

स्पष्टम् ।

---

१ घ, and च read साधर्म्योदाहरणं, वैधर्म्योदाहरणं चेति ।

२ क omits एतेन भवति ।

३ ग, घ, ङ, च read अनित्यं दृष्टं

यथा खर[1]विषाणमित्याश्रयविकलः ॥ स्पष्टम् ।

घटवदित्यव्याप्त्यभिधानम् ॥

न व्याप्त्यभिधानमव्याप्त्यभिधानम् । यन्मूर्तं तदनित्यमिति वचनमन्तरेण व्याप्तेरप्रतीतेः ।

यदनित्यं तन्मूर्तं दृष्टं [3]यथा घट इति विपरीतव्याप्त्यभिधानमिति ॥

यत्र साधनजातीयमस्ति तत्र साध्यजातीयमवश्यमस्तीति हि वक्तव्यम् । अन्यथाभिधान तु विपरीताव्याप्त्यभिधानम् ।

एतौ वचनदोषौ ॥

अव्याप्त्यभिधानविपरीतव्याप्त्यभिधानरूपौ वचनदोषौ । आद्याश्चत्वारोऽर्थदोषा इति भावः ।

यदनित्यं [4]न तन्मूर्तमपि न भवति यथा परमाणुरिति साधनाव्यावृत्तः ॥

साधन मूर्तत्व यस्माद्दृष्टान्ताभासाद्व्यावृत्तमसौ साधनाव्यावृत्तः । साधनाव्यावृत्त यस्मिन्निति वा साधनाव्यावृत्तः । उदाहरणाभास इतिसंबधात् सर्वत्र पुल्लिङ्गनिर्देशः ।

यथा कर्मेति साध्याऽव्यावृत्तः, यथा घट इत्युभयाऽव्यावृत्तः, यथा खपुष्पमित्याश्रयहीन इति ॥

व्यक्तमेतत् ।

---

१ ग reads शशविषाण; ङ reads खपुष्पं
२ क, घ, ङ, च read हीनः
३ ग, ङ, च omit यथा घटः
४ ङ, च read न भवति

आकाशवदित्यव्याप्त्यभिधानम् ॥

यदनित्यं न भवति तन्मूर्तमपि न भवतीत्यभिधानमन्तरेण व्याप्तेरप्रतीतेः ।

यदमूर्तं न भवति तदनित्यमपि न भवति यथाकाशमिति विपरीतव्याप्त्यभिधानम् ॥

यत्र साध्यं नास्ति तत्र साधनमपि नास्तीति खलु व्यतिरेके वक्तव्येऽन्यथाभिधानं साधनात्साध्यसिद्धावङ्गं न भवतीति दोष एव ।

एतौ च वचनदोषाविति ॥

अव्याप्त्यभिधानविपरीतव्याप्त्यभिधानलक्षणौ ।

अत्राद्याः षट् साधर्म्योदाहरणाभासाः इतरे षड्वैधर्म्योदाहरणाभासाः।

अन्ये तु सन्देहद्वारेणापरानष्टावुदाहरणाभासान्वर्णयन्ति ॥

सन्देह एव द्वारमुपायस्तेन ।

संदिग्धसाध्यो यथा महाराज्यं करिष्यत्ययं सोमवंशोद्भूतत्वाद्विवक्षितराजपुत्रवदिति ॥

सोमवंशोद्भूतत्वेन निश्चित एव राज्यमकुर्वाणो दृष्टान्तीकृतः । न चासौ राज्यं करिष्यतीति निश्चयोऽस्त्यतः संदिग्धसाध्य एव दृष्टान्ताभासः ।

संदिग्धसाधनो यथा नायं सर्वज्ञो रागादिमत्त्वादन्यपुरुषवदिति ॥

अत्रापि येनकेनचित्प्रकारेण निश्चितोऽसर्वज्ञो रागादिमत्त्वेनानिश्चितो दृष्टान्तीकृतः ।

संदिग्धोभयो यथा गमिष्यत्ययं स्वर्गं विवक्षितः पुरुषः समुपार्जितशुक्लधर्मत्वाद्देवदत्तवदिति ॥

---

१ च reads यथाकाश २ क and ग read यदमूर्तं ३ क omits यथाकाश ४ ग, घ, ङ च read रथ्यापुरुष० ५ घ. ङ read अपरिचित देवदत्तपुत्रवत्

अत्र तु संदिग्धमुभयं स्वर्गगमन समुपार्जितशुक्लधर्मत्व च यस्य स संदिग्धो-भय' पुरुषो दृष्टान्तीकृतः ।

संदिग्धाश्रयो यथा नायं सर्वज्ञो बहुवक्तृत्वाद्भविष्यद्देवदत्तपुत्र-वदिति ॥

भविष्यद्देवदत्तपुत्रे प्रमाणाभावात्संदिग्धाश्रय उदाहरणाभासः ।

संदिग्धसाध्याव्यावृत्तो यथा यो महाराज्यं न करिष्यति स सोमवं-शोद्भूतोऽपि न भवति यथाऽन्यो राजपुरुष इति ॥

साध्यमव्यावृत्त यस्मादसौ साध्याव्यावृत्तः संदिग्धश्चासौ साध्याव्यावृत्तश्च संदिग्धसाध्याव्यावृत्तः सोमवशादन्यत्रोद्भूतस्याऽपि महाराज्याकरणे प्रमाणा-भावात् ।

संदिग्धसाधनाव्यावृत्तो यथा यस्तु सर्वज्ञ स रागादिरहितो यथा समस्तशास्त्राभिज्ञः पुरुष इति ॥

समस्तशास्त्राभिज्ञस्य रागादिरहितत्वे प्रमाणाभावात् संदिग्धसाधनाव्या-वृत्त इत्यर्थः ।

संदिग्धोभयाव्यावृत्तो यथा य स्वर्ग न गमिष्यति स समुपार्जित-शुक्लधर्मोऽपि न भवति यथा दुःस्थः पुरुष इति ॥

दुःस्थस्याऽपि पुरुषस्य स्वर्गागमने शुक्लधर्माभावे च प्रमाणाभावदिति भाव ।

संदिग्धाश्रयो[1] यथा यः सर्वज्ञः स बहुवक्ताऽपि न भवति यथा भविष्यद्देवदत्तपुत्रः ॥

स्पष्टमेतत । चतुर्थावयवस्य लक्षणमाह ।

दृष्टान्ते प्रसिद्धाऽविनाभावस्य साधनस्य दृष्टान्तोपमानेन पक्षे व्याप्तिव्यापकं वचनमुपनयः ॥

---

१ क reads संदिग्धाश्रयाव्यावृत्तो यथा

साधनस्य च पक्षे व्याप्तिख्यपक वचनमुपनय इत्युक्ते हेतुरूपवचनस्याप्युपनय-प्रसगस्तन्निवृत्त्यर्थं दृष्टान्तोपमानेनेतिपद तन्त्वोपलक्षणम् । तेन दृष्टान्तोपमानेन वा दृष्टान्तवैधर्म्येण वा सहेत्यर्थः । शेष स्वरूपकथनार्थं।

स द्विविधः ॥

द्वैविध्य दर्शयति ।

तथा च तीव्रादिधर्मोपेतः शब्द इति साधर्म्योपनयः । न[1] च तथा तीव्रादिधर्मोपेतः शब्दो न भवतीति वैधर्म्योपनयः ॥

यद्यपि द्वौ नञौ प्रकृतमर्थं गमयत इति न्यायेनार्थभेदो नास्ति तथाप्युक्तिः भेदादुपनयभेदः, उक्तिभेदोऽप्युदाहरणभेदादिति ।

उपनयानन्तरम् ॥

निगमन व्याख्यायत इति शेष । तदाह ।

सहेतुक प्रतिज्ञावद्वचनं[2] निगमनं[3] तस्मादनित्य एवेति[4] ॥

सहेतुकमिति तस्मादित्यनूद्यमानहेतुकमित्यर्थः, प्रतिज्ञावद्वचनमिति तत्समानं न तु प्रतिज्ञैव । परेणानिश्चितस्य सिसाधयिषितस्याभिधान हि प्रतिज्ञा। निगमन तु प्रतिज्ञातार्थसाधकहेत्वभिधानेन निश्चितस्यार्थस्याभिधानमिति । एव तर्हि व्याप्तिलिंगाभिधानादेव साध्यसिद्धेर्व्यर्थं निगमनमित्याशक्याऽऽह ।

न चेदमनर्थकम् । साध्यविरुद्धाभावप्रतिपादकप्रमाणसूचकत्वादस्य ॥

साध्यामानित्यत्वादिस्तस्य विरुद्धो यो नित्यत्वादिस्तस्याभावोऽनुपपन्नत्व तस्य प्रतिपादक यत् प्रमाण तस्य सूचकत्वात् । तस्मादनित्य इत्युक्तम् । सिद्धे सत्यारभो नियमार्थ इति न्यायान्नित्यो न भवति, तत्र प्रमाणाभावाद्बाधक सद्भावाच्चेति प्रतीतिः । तर्हि किमर्थमित्याशक्याऽऽह ।

---

१ च om. न च २ ग, ड. च read प्रतिज्ञावचन, घ reads प्रतिज्ञायाः पुनर्वचन ३ after this च adds तदपि द्विविधम्—साधर्म्य-वैधर्म्यभेदात् ४ च reads इति साधर्म्यनिगमन.

न च तदन्तरेण साध्यावधारणमुपपद्यते ॥

तदन्तरेण विपक्षबाधकप्रमाणमन्तरेण साध्यस्यावधारण निश्चयो नोपपद्यत इत्यस्मिन्नर्थे सूत्रसंवादमाह ।

तथा चोक्तम् ' विमृश्य पक्षप्रतिपक्षाभ्यामर्थावधारण निर्णय '
(गौ सू १ १ ४१) इति ॥

विमृश्य सशय कृत्वा निर्णय पुरुषेण क्रियते । काभ्या पक्षप्रतिपक्षाभ्या, पक्षविषय साधन प्रतिपक्षविषय दूषणमुपचारेण पक्षप्रतिपक्षशब्देनोक्तम् । कि च निगमनमसाधनागमिति चत्वारो(?) बौद्धस्य स्ववृत्तिविरोधा इत्याह ।

निगमनाभिधानमसाधनागामित्यभ्युपगम्य बाधक ॥ प्रमाणमभ्युपगच्छतो निग्रहस्थान प्रसज्यते निगमनार्थत्वाद् बाधकस्येति ॥

निगमनार्थत्वादिति निगमनप्रयोजनत्वादित्यर्थ । क्षणिकत्वादौ सत्त्वादिति साधनमभिधाय पश्चात् " असन्तोऽक्षणिकास्तस्य क्रमाक्रमविराधत " इत्यादिना बाधक प्रमाण कुर्वतो बौद्धस्य स्ववृत्तिविरोधान्निग्रह स्यादित्यर्थ ।

ननु सत्यपि निगमनवचने विप्रतिपद्यमानस्य पारिताषाभावाद्बाधकमेवाभिधीयता किमनेनेत्याशङ्क्याह ।

निगमनार्थविप्रतिपत्तौ हि बाधकप्रमाणोपन्यासो युक्त , हेत्वर्थविप्रतिपत्तौ तत्साधकप्रमाणोपन्यासवदिति ॥

इदानी पञ्चावयवरूपानुमानस्तुतिद्वारेण कथालक्षण प्रपञ्चयति ।

सोऽय परमो न्यायो विप्रतिपन्नपुरुषप्रतिपादकत्वात्कथाप्रवृत्तिहेतुत्वाच्च ॥

सोऽय पञ्चावयवरूपो न्याय परम उत्कृष्ट । का पुनरिय कथेत्याशङ्क्याह ।

वादिप्रतिवादिनो पक्षप्रतिपक्षपरिग्रह कथा ॥

साधनदूषणरहितपक्षप्रतिपक्षपरिग्रहमात्र कथा मा भूदिति वादिप्रतिवादिग्रहणम् । यथायोग साधनदूषणैर्वादिप्रतिवादिनोरित्यर्थ ।

भेदमाह ।

सा द्विविधा वीतरागकथा विजिगीषुकथा चेति ॥

तयोर्लक्षणमाह

यत्र वीतरागो वीतरागेणैव सह तत्वनिर्णयार्थं साधनोपालम्भौ करोति सा वीतरागकथा वादसंज्ञयैवोच्यते॥

यथा विजिगीषुकथाया वाद इति सामान्यसंज्ञा जल्प इति च विशेष संज्ञा दृष्टा न तथात्र विशेषसंज्ञान्तरमस्तीत्यर्थ । वादसंज्ञा च सकलकथा साधारणीति लोकव्यवहाराद्विज्ञायते तथा जल्पे च क्रियमाणे वाद कुरुव इति व्यवहरन्ति । वीतरागकथा वादसंज्ञयैवोच्यत इत्यत्र सूत्रकारवचन दर्शयति ।

तथा चोक्तम्, प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भ सिद्धान्ताविरुद्ध पञ्चावयवोपपन्न पक्षप्रतिपक्षपरिग्रहो वाद (गो.सू १ २ १) इति ॥

साध्यते पक्षोऽनन साधन, उपालभ्यते दूष्यते प्रतिपक्षसाधन येन स उपालम्भ इति प्रमाणैस्तर्केण वा विषयीकृतसामर्थ्यौ साधनोपालम्भौ यत्र स प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भ । पक्षप्रतिपक्षात्मकत्व कथात्रयेऽप्यस्तीति तत्रातिव्याप्तिमाभूदिति प्रमाणेत्यादिपदम् । तत्र साधनोपालम्भग्रहणेन वितण्डातो व्यवच्छेद । नहि वितण्डायामुभाभ्यामपि साधनमुपालम्भश्चाच्यते । जल्पव्यवच्छेदस्तु प्रमाणतर्कग्रहणेन । कथमनन साधनेन स्वपक्ष साधयितु शक्य , अनेन वोपालम्भेन प्रतिपक्षसाधन दूषयितु शक्यमिति प्रमाणेन निश्चितसामर्थ्यौ तर्केण वा विषयीकृतसामर्थ्यौ साधनोपालम्भौ वादे कार्यौ नान्यथेति शुद्धाभिसंधित्व पुरुषयोर्नियम्यते । न चैव जल्पे तत्र ह्येकान्तपराजयावस्थाया छलादिप्रयोगस्यापि सूचकत्वात् । तथा च वक्ष्यति । सिद्धान्ताविरुद्ध इत्यादि पद तु शिष्य शिक्षार्थम् । सिद्धान्ताविरुद्ध एव वाद कार्यो न पुन शुष्कतार्किकवदीश्वरस्य शरीराभ्युपगमेन । तथा स्वपक्षसाधन परपक्षदूषण साधनसमर्थन दूषणसमर्थन शब्ददोषवर्जनमित्येतै पञ्चभिरवयवैरुपपन्न कार्यो येनाभिमत सिद्धि स्यात् । शब्ददोषास्तु निरर्थकातिद्रुतोच्चारणाप्रसिद्धप्रयोगादय । स वादो द्विविध सप्रतिपक्षोऽप्रतिपक्षश्चेति । तत्रापि सूत्र दर्शयति ।

न प्रतिपक्षहीन वा कुर्यात्प्रयोजनार्थमर्थित्वे सति (गौ सू. ४ २-४९) इति ॥

त वाद प्रतिपक्षविषयसाधन प्रतिपक्ष उपचारात्। तेन हीनमपि वा कुर्यात् प्रयोजनाथ तत्त्वज्ञानार्थमर्थित्वे सति। अस्य सूत्रस्य तात्पर्यार्थमाह।

प्रयोजनार्थित्वेन यथा शिष्यो गुरुणा सह प्रश्नद्वारेणैवेत्यर्थ ॥

वाद करोति न पुन प्रतिपक्षसाधनाभिधानद्वारेणेति शेष । विजिगी कथालक्षणमाह।

यत्र विजिगीषुर्विजिगीषुणा सह लाभपूजाख्यातिकामो जयपराजयार्थं प्रवर्तते सा विजिगीषुकथा । वीतरागो वा परानुग्रहार्थं ज्ञानाङ्कुरसरक्षणार्थं च प्रवर्तते, सा चतुरगा वादिप्रतिवादिसभापतिप्राश्निकागा विजिगीषुकथा जल्पवितडासज्ञयोक्ता ॥

जयपराजयार्थमिति स्वस्य जयार्थं परस्य पराजयार्थं परानुग्रहार्थमिति परेषा शिष्यादीना वेदप्रामाण्यमोक्षादौ निश्चयोत्पादनद्वारेण मोक्षशास्त्रा दावाचार्यादौ श्रद्धोत्पत्तिद्वारेण वाऽनुग्रह ज्ञानाङ्कुरस्यात्मस्थस्य शिष्यात्मस्थस्य सरक्षणाथ च बौद्धादिकृतकभ्य । सा जल्पसज्ञया वितडासज्ञया चोक्तेत्य थ अत्र सूत्रसवादमाह।

तथा चाह । तत्त्वाध्यवसायसरक्षणार्थं जल्पवितडे बीजप्ररोहसरक्षणार्थं कटकशाखावरणवद् (गौ सू ४ २-५०) इति ॥

उभयरूपाया अपि विजिगीषुकथाया लक्षण सौत्रमेवेत्याह।

यथोक्तोपपन्नछलजातिनिग्रहस्थानसाधनोपालभो जल्प (गौ. सू. १ २ २) इति ॥

---

१ क omits प्रयोजनार्थित्वेन

२ ग घ add लक्षण after यथोक्त

यथोक्ते वादलक्षणे यदुपपन्न योग्य यथोक्तोपपन्न तेनोपपन्नः सन्नद्धो यथोक्तोपपन्न इत्येकस्योपपन्नशब्दस्य लोपो द्रष्टव्यः सूत्रत्वात् । उपपन्न च साधनोपालम्भवान्पक्षप्रतिपक्षपरिग्रह इति । प्रमाणतर्कग्रहण त्वनुपपन्न शुद्धाभिसंधिनैव जल्पः कार्य इति नियमाभावात्। सिद्धिः साधन, उपालम्भ नमुपलम्भः, छलजातिनिग्रहस्थानैस्तु साधनोपालम्भौ यत्र स तथोक्तः । यद्यपि छलादीनामसदुत्तरत्वात्परमार्थतस्तैः स्वपक्षसाधन प्रतिपक्षोपालम्भश्च कर्तु न शक्यते तथापि भ्राताना साधनोपालम्भबुद्धिजननात्साधनोपालम्भहेतुत्वमुक्त मिति । अथवा प्रमाणेनैव साधन उपालम्भे च क्रियमाणे तद्विघाताय परप्रयु क्ताना छलादीनामनुद्भावने प्रमाणेषु दूषितत्वबुद्ध्या साधनमुपालम्भन च न स्याद्, उद्भावने तु छलादीन्येवासद्दूषणत्वेन प्रतीतानि साधनोपालम्भहेतूना प्रमाणानामंगभाव भजन्त इति पारपर्येण छलादीना तद्धेतुत्वम् ।

स प्रतिपक्षस्थापनाहीनो वितंडा ॥

स वादो जल्पश्च प्रतिपक्षः स्थाप्यते यथा सा प्रतिपक्षस्थापना प्रमाण तया विहीनो वितंडा, न पुनः प्रतिपक्ष एव नास्तीत्यर्थ एव च वीतराग वितडा विजिगीषुवितण्डेति द्विविधा वितडा । एतच्च त प्रतिपक्षहीनमपि वा कुर्यात् (गौ. सू ४ २ ४९) इति सूत्रेणापि सूचितम्। अज्ञातस्वरूपाणा छला दीना न साधनोपालम्भहेतुत्वेनापि स्ववाक्ये पारवर्जन परवाक्येपूद्भावन वा कर्तु शक्यमिति तेषा लक्षणमाह ।

वचनविघातोऽर्थविकल्पोपपत्त्या छलम् ॥ (गौ. सू १-२-१०)

अर्थस्य विरुद्धत्वेन कल्पनमर्थविकल्पस्तस्योपपत्ति सभवस्तया वचनस्य विघातो दूषण यत्तच्छलम् । उदाहरण तु विशेषलक्षणे भविष्यति। विभागमाह ।

तत्त्रिविधम् । वाक्छलं सामान्यच्छलमुपचारच्छल चेति॥(गौ.सू १-२-११)

त्रैविध्य लक्षणत्रैविध्यादत आह ।

तत्र यथा'ऽविशेषाभिहितेऽर्थे वक्तुरभिप्रायादर्थांतरकल्पना वाक्छलम् ॥ (गौ. सू १-२-१२)

अनेकार्थाभिधायि पद वाक्य वात्र विशेषः, तस्यार्थाभिधानाय प्रयोग

एवोपचारादविशेषाभिहितेऽर्थ इत्युक्तम् । तस्मिन्सति वक्तुरभिप्रायादर्थांतर कल्पना यत्र वचनविघाते तद्वाक्छल वाङनिमित्तत्वात् । यद्यपि वाङ्नि मित्त सर्वमपि छल तथाऽप्यन्यत्र सामान्योपचारयो प्रधानत्वात्तेन व्यपदेश । उदाहरणमाह ।

नवकबलोऽय माणवक इत्युक्ते, छलवाद्याह कुतोऽस्य नवकबला इति॥

नूतनकबलत्वमत्र वक्तुर्विवक्षितम् , प्रतिवादी तु नवसख्याककबलवत्त्व विवक्षितमित्यारोप्यासभवेन दूषयति । तस्य परिहारमाह ।

तस्याप्रतिपत्तिलक्षण निग्रहस्थान वाच्यम् । नव कबलोऽस्येति वक्तुरभिप्रायापरिज्ञानादिति ॥

नवकबलवत्त्वस्य प्रत्यक्षत्वात्त वक्तुरभिप्रायापरिज्ञानमिति । तत्राह
" उत्तरापरिज्ञानाद्वेति "

अप्रतिपत्तिलक्षण निग्रहस्थान वाच्यमित्यनुवर्तते । दूषणान्तरमाह सत्यम् । सिद्धसाध्यतेत्युत्तरस्यापरिज्ञानात् ।

विप्रतिपत्तेर्वा विपरीतज्ञानात् ॥

विपरीतस्य वक्तुरभिप्रायादन्यस्यार्थस्य नवसख्यासबाधित्वस्य परिज्ञानात् ।

सभवतोऽर्थस्यातिसामान्ययोगादसद्भूतार्थकल्पना सामान्यच्छलम् (गौ. सू. १ २ १३) ॥

ब्राह्मणादेश्चतुर्वेदाभिज्ञत्वलक्षणो धर्म प्रायेण सभवतीति सभवशब्देनोक्त । तस्यातत्यातिसामान्यमतिसामान्य तेन योगादसद्भूतार्थकल्पना यत्रवचनवि घाते निमित्त तत्सामान्यनिमित्तत्वात्सामान्यच्छलमिति । अत्रोदाहरणमाह ।

अहो नु खल्वय ब्राह्मणश्चतुर्वेदाभिज्ञ इत्युक्ते केनचिन्न्यायवाद्याह, किमत्राश्चर्य सभवति हि ब्राह्मणे चतुर्वेदाभिज्ञत्वमिति । अत्र छलवाद्याह । न । व्रात्येनानैकान्तिकत्वात् ॥

चतुर्वेदाभिज्ञत्वे ब्राह्मणत्व लिङ्ग विवक्षितमिति मत्वानेनानैकान्तिको दर्शित । परिहरति ।

तस्यापि पूर्ववन्निग्रहस्थानं वाच्यम् ॥

अप्रतिपत्तिलक्षणमभिप्रायापरिज्ञानादुत्तरापरिज्ञानाद्वा विप्रतिपत्तेश्च विपरीतहेतुत्वस्य परिज्ञानादिति । चोदयति ।

कस्मात् ।

परिहरति ।

हेतुत्वेनाऽविवक्षितत्वात् । किं तर्हि । ब्राह्मणत्वे सति चतुर्वेदाभिज्ञत्वमाश्चर्यकारणं न भवतीत्यभिप्राय सुक्षेत्रे शालिसम्पत्तिवदिति ॥

क्षत्रियादावेवाश्चर्यकारण विद्याचरणसपन्नः पुनर्ब्राह्मण इति सर्वापि ब्राह्मणजातिः स्तूयते तत्र श्रद्धोत्पादनार्थमवज्ञापरिहारार्थं वेत्यर्थः ।

उपचारप्रयोगे मुख्यार्थकल्पनया प्रतिषेध उपचारच्छलम् , यथा मञ्चाः क्रोशन्तीत्युक्ते च्छलवाद्याह पुरुषा. क्रोशन्ति न मञ्चास्तेषामचेतनत्वादिति ॥

क्षेत्रपरिरक्षणार्थं कृत. काष्ठमयश्चतु.स्तम्भरूपो मञ्चः । छलवादिनो दूषणमाह ।

तस्यापि पूर्ववन्निग्रहस्थान वाच्यम् । उभयथाऽपि लोके शास्त्रे च शब्दप्रयोगदर्शनादिति ॥

पराभिप्रायापरिज्ञानादुत्तरापरिज्ञानाद्वाऽप्रतिपत्तिलक्षण निग्रहस्थान विप्रतिपत्तिर्वा परेणाविवक्षितस्य मुख्यार्थस्य स्वीकारेण दूषणात् । उभयथा मुख्यप्रकारेण गौणप्रकारेण लोके शास्त्रे च प्रयोगदर्शनात् । अतो गौणशब्दप्रयोगे परेण कृते मुख्यार्थस्य प्रतिषेधात्स्वमनीषिकाप्रतिषेधोऽसौ न परोपालम्भ इति।

जातिनिग्रहस्थानयोर्लक्षणमाह ।

प्रयुक्ते हेतौ समीकरणाभिप्रायेण प्रसंगो जातिः । पराजयनिमित्तं निग्रहस्थानम् ॥

प्रसगः प्रतिषेधः । स च प्रत्यक्षाभासादावस्तीति न चासौ जातिरतः प्रयुक्ते हेताविति पदम् । तस्याप्यसिद्धत्वादिप्रसगः प्रयुक्ते हेतौ भवती ति.

तद्व्यवच्छेदाय समीकरणाभिप्रायेणेति पदम् । असिद्धत्वादिचोदनं तु परपक्ष-प्रतिषेधाय न तु स्वपक्षस्य परपक्षेण समीकरणाभिप्रायेण । यद्यपि प्राप्त्यप्राप्ति-समादिष्वेतल्लक्षणं नास्ति तेषां परपक्षेण समीकरणाभिप्रायेणाप्रवृत्तेस्तथापि बाहुल्यापेक्षयेदं लक्षणं विवक्षितम् । अपक्षव्याप्त्यतिप्रसङ्गो जातिरिति तु निर्दिष्टं सूत्रकारेण । उक्तानामनुक्तानां चानयोर्भेदानां निरवशेषेणानभिधान-हेतुमाह ।

बहवश्चानयोः सूक्ष्मा भेदास्तेषां कियन्तो भेदा लक्षणोदाहरणाभ्यां प्रदर्श्यन्ते ॥

तेषामिति निर्धारणे षष्ठी तेषां मध्ये इत्यर्थः ।

साधर्म्यवैधर्म्याभ्यामुपसंहारे तद्धर्मविपर्ययोपपत्तेः साधर्म्यवैधर्म्य-समौ (गौ. सू. ५-१-२) ॥

साधर्म्यवैधर्म्याभ्यामन्वयव्यतिरेकाभ्यामुपसंहारे साध्यस्येति शेषः । तद्ध-र्मस्य साध्यधर्मस्यानित्यत्वादेर्विपर्ययो नित्यत्वादिस्तस्योपपत्तिः सिद्धिस्तदर्थे तद्धर्मविपर्ययोपपत्तेरिति तादर्थ्ये षष्ठीविधानात्साधर्म्यवैधर्म्याभ्यामेव समीक्रिय-माणौ प्रसङ्गौ साधर्म्यवैधर्म्यसमौ । अनयोरुदाहरणमाह ।

यथाऽनित्यः शब्दः कृतकत्वाद् घटवदित्युक्ते जातिवाद्याह यद्यनि-त्यघटसाधर्म्यात्कृतकत्वादनित्यः शब्द इष्यते नित्याकाशसाधर्म्याद-मूर्तत्वान्नित्यस्तर्हि प्राप्नोति, यदि च नित्याकाशवैधर्म्यात् कृतकत्वाद-नित्य इष्यते, अनित्यघटवैधर्म्यादमूर्तत्वात्तर्हि नित्यः प्राप्नोति विशेषा-भावादिति । अनयोरुत्तरम् ॥

अत्रैव विकल्पोऽमूर्तत्वं यथा नित्यत्वसाधकं न भवति तथा सर्वमपि साधर्म्यं वैधर्म्यं च साध्यसाधकं न भवतीत्युच्यते किंवा कृतकत्ववत्सर्वमपि साधर्म्यं वैधर्म्यं च साधकं स्यादिति । आद्ये पक्षे जातेरनुत्थानं तस्या अपि साधर्म्याद्वैधर्म्याद्वा समुत्थानात् । द्वितीये पक्षे परिहारमाह ।

अविनाभाविनः साधर्म्यस्य वैधर्म्यस्य च हेतुत्वाभ्युपगमादप्रसंगो धूमादिवदिति ॥

यथा अग्निमत्साधर्म्यादनग्निमद्वैधर्म्यादविनाभूताद्धूमादेर्वाऽग्निमत्त्वं सि-ध्यति न पुनरमग्निमत्साधर्म्यमात्रादनग्निमद्वैधर्म्याद्वा केवलात्सिध्यति तथा चेत्यर्थः । अविनाभाविन इत्यनेन विशेषाभावोऽसिद्ध इति सूचयति ।

साध्यदृष्टान्तयोर्धर्मविकल्पादुभयसाध्यत्वाच्चोत्कर्षापकर्षवर्ण्यावर्ण्य-विकल्पसाध्यसमाः (गौ. सू १-१-४) इति ॥[1]

साध्यः पक्षो विवक्षितः । साध्यदृष्टान्तयोर्धर्मविकल्पादुत्कर्षापकर्षविकल्प समा इत्युभयसाध्यत्वाच्च साध्यसम इति सम्बधः । उत्कर्षापकर्षविकल्पशब्देषु भावे घञ्, साध्यशब्देषु भावे कृत्यः । तदयमर्थः पक्षदृष्टान्तयोर्धर्मस्य विकल्पाद्वैचित्र्याद्यदोत्कर्षं प्रसजयति तदोत्कर्षसमः, यदा चापकर्षं तदापकर्ष-समस्तथा साध्यदृष्टान्तयोर्धर्मस्य मूर्तत्वामूर्तत्वादेर्विकल्पनान्नित्यत्वानित्यत्ववि-कल्प यदा प्रसजयति तदा विकल्पसमः, यदा च साध्यदृष्टान्तयोर्धर्मविकल्पा-दुभयस्य साध्यत्वमपि प्रसज्यत इत्यभिधाय ततो दृष्टातस्य साध्यत्वे को हेतुः को वा दृष्टान्त इति प्रसजयाते तदा साध्यसमः । उभयसाध्यत्वाच्चेति चका-रेण धर्मविकल्पः समुच्चीयते हेतुहेतुमद्भावने च संबंध. । सूत्र विवृणोति ।

साध्ये दृष्टान्तादनिष्टधर्मप्रसंग उत्कर्षसमः । इष्टधर्मनिवृत्तिरपकर्ष-समः इति ॥[1]

दृष्टान्तात्सकाशात्साध्ये शब्दादौ अनिष्टस्याविद्यमानस्य धर्मस्य सावयव-त्वादेः प्रसंगः परेणापाद्यमान उत्कर्षसमः । इष्टधर्मनिवृत्तिरित्यापाद्यमानेति शेषः । अनयोः स्वरूपमाह ।

यदि कृतकत्वादनित्यः शब्दस्तदाघटवदेव सावयवः स्यात् । अथ नैवमनित्योऽपि तर्हि न स्यादविशेषात् । अश्रावणश्च घटो दृष्टः शब्दोऽपि श्रावणो न स्यादविशेषादिति । शब्दो यदि कृतकत्वानु-मानेनानित्यो वर्ण्यते तदा घटोऽपि कृतकत्वानुमानेनानित्यो वर्ण्यः स्यात् ।

---

१ क omits वर्ण्यावर्ण्य

१ क omits यदि ..वर्ण्यावर्ण्यसमौ

अथानवस्थाभयाद् घटस्तेनैवानुमानेनानित्यो वर्ण्यते तत शब्दोऽप्यव र्ण्य स्यादविशेषादिति वर्ण्यावर्ण्यसमौ ॥

स्पष्टम् ।

अथ विकल्पसम कृतकत्वाविशेषे यथा मूर्तत्वामूर्तत्वादिधर्मविक ल्पस्तथा नित्यत्वानित्यत्वविकल्पोऽपि स्यादविशेषादिति ॥

साध्यदृष्टान्तयोरिति वाक्यशेष ।

अथ साध्यसमो यदि कृतकत्वादुभयोरनित्यत्व तर्हि साध्यत्व मप्युभयो स्यात् । न वा कस्यचिदविशेषादिति ॥

ततश्च साध्यत्वे को हेतुर्दृष्टान्तस्य को वा दृष्टान्त इति प्रसग साध्यसम इति भाव ।

एतेषामुत्तरं किंचित्साधर्म्यादुपसहारे सिद्धे वैधर्म्यादप्रतिषेध (गौ सू ५ १ ९) ॥

किंचित्साधर्म्यादीषत्साधर्म्यादुपसह्रियते यस्मिन् स उपसहारो दृष्टान्तस्तस्य सिद्धेर्वैधर्म्यात्सर्वथा साधर्म्यादापाद्यमानादप्रतिषेध साधर्म्यस्येति शेष । अथवा किंचित्साधर्म्यादविनाभूतकृतकत्वादिलक्षणादुपसह्रियत इत्युपसहार साध्य तस्य सिद्धेर्वैधर्म्यादविनाभावशून्यादप्रतिषेध साध्यस्य। सूत्रार्थं सक्षेपेणाह।

किंचित्साधर्म्याद्धूमवत्त्वादिलक्षणात्साध्यदृष्टान्तयोर्धर्मविकल्पेऽपि व्यवस्था दृष्टा । तदपलापे लोकादिविरोध सर्वानुमानाप्रामाण्यप्रस गश्चेति ॥

व्यवस्था वह्निमत्त्वस्यैव सिद्धिर्दृष्टा न पुनर्यस्य कस्यापि दृष्टान्तधर्मस्य सिद्धि । नापि तदसिद्धौ वह्निमत्त्वस्याप्यसिद्धि ।

---

१ ङ omits अथानवस्थाभयात्

प्राप्य साध्यमप्राप्य वा हेतोः प्राप्त्याऽविशिष्टत्वादप्राप्त्याऽसाधकत्वाच्च प्राप्त्यप्राप्तिसमौ (गौ. सू. ५-१-७) इति ॥

साध्य शाप्य शब्दादिकार्य च तद्विषयं ज्ञान। हेतोरित्यस्यानन्तरं साधकत्वमङ्गीकृतमित्युपसहारः। विकल्पस्त्वय जात्युत्थानानिदाननिरूपणार्थं प्राप्त्याविशिष्टत्वादप्राप्त्यासाधकश्चेति। अत्र हेतुरसाधक इति प्रतिषेधोऽध्याहार्यः। सूत्रार्थमाह।

यद्ययं हेतुः प्राप्य साध्यं साधयेदुभयोः प्राप्त्यविशिष्टत्वादङ्गुल्योरिव किं कस्य साधनं साध्यं नेति ॥

प्राप्तिः सयोगरूपा तस्या अविशिष्टत्व साधारणत्व तस्मात्।

अप्राप्य साधको नास्ति काष्ठाग्निवदिति ॥

नहि काष्ठमप्राप्य वह्निर्दहति प्रकाशयति वेत्यर्थः। परिहरति।

घटादिनिष्पत्तिदर्शनात्पीडने चाभिचाराटप्रतिषेधः (गौ. सू. ५-१-८) इति ॥

निष्पत्तिरुत्पत्तिर्ज्ञप्तिरिति च पीडन इति निमित्तसप्तमी पीडनार्थमभिचारदर्शनात्। प्राप्त्यविशेषेऽपि कुलालादिना मृत्पिंड एव घटीक्रियमाण. प्रदीपादिना च प्रकाश्यमानो दृश्यते न पुनर्विपर्ययस्तथात्रापीत्यर्थः। तथाऽप्राप्त्यविशेषेऽप्यभिचारकर्म पीडन शत्रोः कुर्वद्दृश्यते न विपर्ययस्तथोभयथापि हेतुत्वोपपत्तेरयुक्तो निषेधः। सूत्रस्य तात्पर्यार्थमाह।

प्राप्त्यप्राप्त्यविशेषेऽपि प्रतिनियतार्थवृत्तय एवैते साध्यसाधनत्वादयो धर्मास्ते निराकर्तुमशक्याः सर्वप्रमाणविरोधादिति ॥

किंचाय प्रसङ्गोऽपि हेतु प्राप्तः प्रतिषेध्यमप्राप्तो वेत्यादिदोषः समानस्ततस्तेनैव स्वस्य दुष्टत्वे हेतुरदुष्ट एव। जात्युत्तरान्तरमाह।

प्रागुत्पत्तेः कारणाभावादनुत्पत्तिसमः (गौ. सू. ५-१-१२) ॥

---

१. ग. घ. read प्राप्त्यविशिष्टत्वाद्।

२. ग. घ. ङ. read अनयोरुत्तर before घटादि।

सोदाहरणमस्यार्थमाह ।

अनित्यः शब्दः कृतकत्वादित्युक्ते प्रागुत्पत्तेरनित्यत्वे कारणं नास्तीति नित्यः प्रसक्तस्तस्योत्पत्तिरनुपपन्नेति ॥

अनुत्पत्त्या प्रत्यवस्थानमनुत्पत्तिसमः । परिहरति ।

तथाभावादुत्पन्नस्य कारणोपपत्तेरप्रतिषेधः ॥

उत्पन्नस्य शब्दस्य तथाभावादुत्पत्तिसद्भावात्कारणोपपत्तेरनित्यत्वसाधकहेतूपपत्तेरप्रतिषेधः । अन्यथा प्रतिवादिवचनात्प्रागदुष्टो हेतरदुष्टे च दूषणानुपपत्तिरिति जातिप्रयोगव्याघातात् । तात्पर्यार्थमाह–

अनुत्पन्नः शब्द एव नास्तीति कस्य नित्यत्वादि धर्माश्चिन्त्यंते ॥

आदिशब्दादनित्यपरिग्रहः ।

जात्यन्तरमाह ।

त्रैकाल्यासिद्धेर्हेतोरहेतुसमः (गौ. सू. ५-१-१८) ॥

त्रैकाल्येऽसिद्धिस्त्रैकाल्यासिद्धिरिति विग्रहः । एतदेव विवृणोति ।

यदि पूर्वं साधनमसति साध्ये कस्य साधनम् । अथ पश्चादविद्यमानं कथं साधनम् । अथ युगपत्तथापि किं कस्य साध्यं साधनं वेति द्वयोस्तुल्यकालत्वात् ॥

अविद्यमानमिति साध्यकाल इति शेषः । हेतोरहेतुत्वापादनाय प्रतिषेधो हेतुसम इति । परिहरति ।

न हेतुतः साध्यसिद्धेः ॥

साध्यस्य कार्यस्य ज्ञाप्यस्य च हेतुत एव सिद्धेरुत्पत्तेर्ज्ञप्तेश्च लोके दर्शनं न युक्तः प्रतिषेधः । यदि पुनरत्र हेतुतः साध्यसिद्धिर्नाङ्गीक्रियते तदा प्रवृत्तिनिवृत्तिभ्यामपि कस्यचिद्धर्मस्यासाधनात् तयोर्वैयर्थ्यप्रसङ्गः । एतदेवाह ।

प्रवृत्त्यादिविरोध इति सूत्रार्थः ॥

---

१ ग. घ. ङ. कार्यत्वात् ।

२ ङ. omits अथ पश्चात्......साधनम् ।

इतोऽपि हेतोः प्रतिषेधो नोपपद्यत इत्याह ।

प्रतिषेधानुपपत्तिश्च त्रैकाल्यासिद्धेः ॥

यो य परेण प्रतिषेधः क्रियते स किं प्रतिषेध्यात्पूर्वमुतपश्चादथ युगपत । यदि पूर्वं तदाऽसति प्रतिषेध्ये कस्याय प्रतिषेधः स्यात् । अथ पश्चादसति प्रतिषेधे कथ प्रतिषेध्य । युगपच्चेत् सव्येतरगोविषाणयोरिव किं कस्य प्रतिषेधक प्रतिषेध्य वा स्यात् । एककालत्वाविशेषात् । नन्वेवमस्यापि प्रतिषेधस्य त्रैकाल्यासिद्धेरिति दूषणे सत्यनवस्थाया कस्यापि सिद्धिर्नस्यादित्याशक्याह ।

स्ववचनेनैव प्रतिषेधासिद्धौ हेतुसिद्धिरिति सूत्रार्थः ॥

स्वरूपनाशकत्वाच्च दोष एव न भवतीति भावः । एतेन सर्वोऽप्यय साधर्म्य वैधर्म्यादिजातिप्रयोगः स्वरूपमपि न प्राप्नोतीति तच्छिष्यैरूहनीयमिति सूचयति । जात्यन्तरमाह ।

एकधर्मोपपत्तेरविशेषे सर्वाऽविशेषप्रसंगात्सद्भावोपपत्तिरविशेषसम. (गौ. सू. ५-१-२३) ॥

एतदेव विवृणोति ।

यदि घटशब्दयोरेकस्य कार्यत्वस्योपपत्तेरनित्यत्वेनाऽविशेष इष्यते सर्वभावाना तर्हि सद्भावोपपत्तेरविशेष प्रसज्यत इति ॥

परिहरति ।

तत्रेदमुच्यते । सर्वथाऽविशेषे प्रत्यक्षविरोध , अनित्यत्वेनाऽविशेषे त्वनुमानागमविरोध । केनचिदविशेषे प्रमेयत्वादिना सिद्धसाधनम् ॥

सर्वथाविशेषे प्रतिषेधानुपपत्तेश्च प्रतिषेध्यप्रतिषेधयोर्भेदासिद्धेरित्यूह्यम । आत्मादिर्नित्योऽनादिवस्तुभूतत्वाद्यनित्य न भवति तदनादि वस्त्वपि न भवति । यथा घटादीत्यनुमानम , " अविनाशी वा अरेऽयमात्मा " (बृहदा० उ० ४।५।१४) इत्यागमस्ताभ्या विरोधः ।

निर्दिष्टकारणाभावेऽप्युपलंभादुपलब्धिसम. (गौ. सू. ५-१-२७) ॥

हेतुरयुक्त इति प्रतिषेध इति शेषः । सूत्र विवृणोति ।

पृथिव्यादिषु कार्यत्वसिद्धये निर्दिष्टस्य सावयवत्वस्याभावेऽपि बुद्ध्यादौ कार्यत्वमुपलब्धम् ॥

इत्यप्रयोजकोऽय हेतुरिति । उपलब्ध्या प्रतिषेध उपलब्धिसम इति । परिहरति ।

सपक्षैकदेशस्यापि धूमादेर्गमकत्वदर्शनादप्रतिषेधः ॥

सपक्षैकदेशे वर्तमानो हेतुरत्र सपक्षैकदेश इत्युक्त[1], उपचारात्, मञ्चशब्देन पुरुषवत्। सपक्षस्यैकदेशो यस्यासौ सपक्षैकदेश इति भिन्नाधिकरणो वा बहुव्रीहिः। अथ सपक्षव्यापके हेत्वतरे सत्यव्यापकस्याप्रयोजकत्व नाव्यापकमात्रस्य धूमादेः । इहाभूत्वाभावित्वस्य सपक्षस्य व्यापकत्वमिति तदप्ययुक्तम् । द्रव्यत्वसाधने सपक्षव्यापकस्य गुणवत्वस्य समवायिकारणत्वस्य वा सद्भावेऽपि वायोः क्रियावत्वादेरपि द्रव्यत्वासिद्धेः । नापि कार्यत्वेऽभूत्वाभावित्वमिति वाच्य । तयोः पर्यायत्वादिति । इदानीमाशङ्कापूर्वक सूत्रोक्त परिहारमाह ।

कथं तर्हि बुद्ध्यादौ कार्यत्वसिद्धिरित्यत आह कारणान्तरादपि तद्धर्मोपपत्तेरप्रतिषेध (गौ. सू. ५-१-२८) ॥

तद्व्याचष्टे ।

प्रमाणान्तरादपि कार्यत्वसिद्धिरित्यर्थ. ॥

यथा धूमाभावेऽयोगोलकादौ प्रमाणान्तरादग्निसिद्धिस्तथेत्यर्थ । प्रमाणान्तरमेव दर्शयति ।

प्रमाणं चानुपलब्धिकारणेष्वसत्सु प्रागूर्ध्वं चानुपलंभादिति ॥

तथाहि बुद्ध्यादि कार्यमनुपलब्धिकारणेष्वसत्सु प्रागूर्ध्वं चाऽनुपलभ्यमानत्वात्, घटादिवत । येष्वावरणादिषु सत्सु बुद्धिघटादयो विद्यमाना अपि न गृह्यन्ते तान्यनुपलब्धिकारणानीत्युच्यन्ते । अस्मिन्ननुमाने जात्युत्तर सौत्र दर्शयति ।

---

१. ग. ड. add घटवत् after अनुपलम्भात् ।

तदनुपलब्धेरनुपलंभादभावसिद्धौ तद्विपरीतोपपत्तेरनुपलब्धिसमः (गौ. सू. ५-१-२९) इति ॥

तद्विपरीतोपपत्तेरित्यस्मादसिद्धो हेतुरिति प्रतिषेधोऽध्याहार्यः । सूत्रमाचष्टे ।

तस्य बुद्ध्यादिकार्यस्यानुपलब्धेरनुपलभादभावसिद्धावनुपलब्धिविपरीतोपलब्ध्युपपत्तेः प्रागूर्ध्वमपि बुध्द्यादेः सद्भावः सेत्स्यतीति भावः ॥

अनुपलब्ध्या प्रत्यवस्थानमनुपलब्धिसमः, उपलभ्यमानत्व उपलब्धिरेव स्यान्नानुपलब्धिरिति भावः । परस्योत्तरमाह ।

अनुपलंभात्मकत्वादनुपलब्धेरहेतुः ॥

अनुपलब्धिरनुपलभकत्वादनुपलभरूपेण प्रतीयमानत्वादहेतुः । बुद्ध्याद्युपलब्धेर्नाभावसाधकानुपलब्धिरित्यर्थः । अमुमेवार्थमाह ।

नास्तीति ज्ञानमनुपलब्धिः । सा च तत्स्वभावतया प्रत्यात्मवेद्या । अतस्तदनुपलब्धिरसिध्देत्यभिप्रायः ॥

यदाऽपि उपलब्ध्यभावोऽनुपलब्धिस्तदाऽपि तस्याः प्रत्यात्मवेद्यत्वादनुपलब्धिरसिद्धा । तथाहि शास्त्रज्ञानमपि पूर्वं नासीदानीं चास्ति शास्त्रज्ञानमपि नोपलभ्यत इत्यनुपलभरूपेण जायते । एतेनोपलभ्यमानत्वादुपलब्धिः स्यादित्येतत्प्रत्युक्तम । विधिमुखेनोपलब्धिर्यथा प्रतीयते तथाऽनुपलब्धेः प्रतीत्यभावात । किंच परवचनस्य स्वरूपाप्रतिषेधात्मकत्वे हेतोरप्रतिषेधः स्यात स्वरूपप्रतिषेधकत्वे स्वयमेव स्यादित्यलम् ।

नित्यमनित्यभावादनित्ये नित्यत्वोपपत्तेर्नित्यसमः । (गौ. सू.५-१-३५) इति ॥

अस्यार्थमाह ।

अनित्यत्वस्य धर्मस्य नित्यं सर्वदा सद्भावे धर्मिणोऽपि शब्दस्य सर्वदा सद्भावः । अथानित्यत्वं सर्वदा नास्ति तथाप्यनित्यत्वाभावान्नित्यः शब्द इति ॥

धर्मिणोऽपि शब्दस्य सर्वदा सद्भावः इति धर्मिणमन्तरेण धर्मस्यावस्था

नाभावादिति भावः । नित्यत्वस्य प्रसगो नित्यसमः । परिहरति ।

अनित्यत्वस्य सर्वदाऽभ्युपगमे नित्यत्वाविरोधः । अनभ्युपगमे चासिद्धो हेतुः ॥

नित्य सर्वदा नित्यत्वस्य भावादित्ययमसिद्ध इत्यर्थः । यत्तु धर्मस्यावस्थाना-द्धर्मिणोऽप्यवस्थानप्रसग इति दूषण तत्राऽऽह ।

प्रध्वंसश्चानित्यत्वं न च तस्मिन्सति शब्दसद्भाव इति ॥

भावात्मको हि धर्मो निराश्रयो न भवति न त्वभावात्मक इति भावः । ननु सूत्रकारेणोक्तानामन्यासा विद्यमानानामिह कस्मादनभिधानमित्याशङ्क्या-ऽऽह ।

एतेनान्यत्वस्याऽऽत्मनोऽनन्यत्वादन्यत्वं नास्तीत्यसदुत्तराणि प्रत्यु-क्तानि ॥

एतेन कतिपयजातीनां स्वरूपदर्शनपरिहाराभिधानेन प्रत्युक्तानि तत्समा-नन्यायत्वेति भावः । यदिदमन्यदुच्यते तत्स्वरूपादन्यदुतानन्यत् , यदि स्वरू-पादन्यत्तदाऽऽत्मज्ञानादसदेव स्यात् । अथानन्यत्तदाऽप्यनन्यत्वादेवान्य न भवती-त्यन्यताया अभाव इतीयमनन्यसमा जातिः । कथमिय निराकृतेत्यत आह ।

निमित्तान्तरात्संज्ञांतरे योज्यमानेऽप्यर्थे तथाभावस्य निराकर्तुम-शक्यत्वात् ॥

निमित्तान्तरात्स्वरूपापेक्षया भेदाभावलक्षणात्सज्ञान्तरेऽनन्यशब्दे योज्य-माने परेणाप्यर्थे तथाभावस्य वस्त्वन्तरापेक्षयान्यशब्दवाच्यत्वस्य निराकर्तु-मशक्यत्वात् । यदि वा घटादौ निमित्तान्तरात्पदार्थान्तरापेक्षया भेदलक्षणात्स-ज्ञान्तरेऽन्यशब्दे योज्यमानेऽर्थे तथाभावस्य स्वरूपापेक्षया भेदशून्यत्वस्य निराकर्तुमशक्यत्वात्पुलादिवदित्यर्थः ।

ननु तथापि वचनवृत्त्या सगृह्य जात्युत्तराणि सर्वाणि कस्मान्नोक्ता-नीत्याह ।

१. घ adds पृथक् before नास्ति ।

आनन्त्यान्न सर्वाणि जात्युत्तराण्युदाहर्तुं शक्यन्ते सूत्राणामप्युदाहरणार्थत्वात् ॥

सूत्राणामुदाहरणार्थत्वं च चतुर्विंशतिव्यतिरिक्तजात्यन्तरेणाप्यनन्यसमादिना स्थानान्तरे सूत्रकारेण प्रत्यवस्थानकरणाद्विज्ञायते । उपसंहरति ।

उक्ता जातिभेदाः । अथेदानीं निग्रहस्थानान्युच्यन्ते । तान्यपि विप्रतिपत्त्यप्रतिपत्त्योर्विकल्पानन्त्यादसंख्यातानीत्यतः संक्षेपेण व्युत्पाद्यन्ते ॥

सूत्रोक्तानि द्वाविंशतिनिग्रहस्थानानीहलक्षणोदाहरणाभ्यां प्रदर्श्यन्त इत्यर्थः । तथा च सूत्रम् ।

प्रतिज्ञाहानिः, प्रतिज्ञान्तर, प्रतिज्ञाविरोध, प्रतिज्ञासंन्यास, हेत्वन्तरं, अर्थान्तर, निरर्थक, अविज्ञातार्थ, अपार्थकं, अप्राप्तकालं, न्यून, अधिक, पुनरुक्तं, अननुभाषणं, अज्ञानं, अप्रतिभा, विक्षेप, मतानुज्ञा, पर्यनुयोज्योपेक्षणं निरनुयोज्यानुयोग, अपसिद्धान्त, हेत्वाभासाश्च निग्रहस्थानानि । (गौ. सू. ५ २-१) ॥

सूत्रे वाक्यात्मकानामपि विप्रतिपत्त्यप्रतिपत्तिसूचकत्वेन पराजयनिमित्तत्वान्निग्रहस्थानमित्युक्तम् । असमासकरणमन्योन्यनिरपेक्षाणामेषां स्वकार्यकरणसामर्थ्यप्रकटनार्थम् । सूत्रक्रमेण लक्षणमाह ।

तत्र साध्ये प्रतिदृष्टान्तधर्मानुज्ञा प्रतिज्ञाहानिः ॥

अस्या उदाहरणमाह ।

यदि कृतकत्वादनित्यः शब्द इष्यते तर्हि आकाशवदमूर्तत्वान्नित्यः किं नेष्यते । एवं प्रतिवादिनोक्ते वाद्याह, भवतु किं नो बाध्यते ।

१ ग. बोध्यते. ड बाधते ।

तस्य नित्यत्वाभ्युपगमेनानित्यत्वप्रतिज्ञा हीयतेऽतः प्रतिज्ञाहानिर्नाम निग्रहस्थानं भवतीति ॥

उपलक्षणमेतत् । हेतुहान्यादीनामप्यनेन सङ्ग्रहः । तथाह्यनित्यः शब्दः प्रमेयत्वादित्यस्य हेतोरनैकान्तिकत्वेन प्रतिषेधे कृते सत्यमस्तु तर्हि कृतकत्वादिति ब्रुवतो हेतुहानिः । अनित्ये वाङ्मनसे कार्यत्वादित्यस्य भागासिद्ध्या प्रतिषेधे भाग एव तर्हि पक्षीक्रित इति वदतः पक्षहानिः । एवं प्रतिज्ञाविशेषहान्यादयोऽस्माभिर्न्यायभूषणेऽभिहिता इति तत्रैव ज्ञातव्याः ।

प्रतिज्ञातार्थप्रतिषेधे धर्मविकल्पात्तदर्थनिर्देशः प्रतिज्ञान्तरम् (गौ. सू. ५-२-३) ॥

लक्षणसूत्रमुदाहरणप्रदर्शनमुखेन व्याचष्टे ।

सर्वमनित्य सत्त्वादित्यस्य दृष्टान्ताभावेन प्रतिज्ञातार्थस्य प्रतिषेधे धर्मो विवादास्पदीभूतत्वादिलक्षणस्तस्य विकल्पः, प्रतिज्ञातार्थस्य विशेषणत्वेन योजन । तदर्थं इति प्रतिषेधनिवृत्त्यर्थो यथा मशकार्थो धूम इति निर्देशः । विवादास्पदीभूतं सर्वमनित्यमित्येतत्प्रतिज्ञान्तरं निग्रहस्थानं हेत्वन्तरवदिति ॥

दृष्टान्ताभावेनासाधारणत्वेनेत्यर्थः । प्रतिषेधनिवृत्त्यर्थ इत्येतेन तच्छब्दः प्रतिषेधपरामर्शी, अर्थश्च निवृत्तिगर्भितप्रयोजनवाचीति सूचितम् । ननु निर्विशेषप्रतिज्ञायाः प्रहाणात्प्रतिज्ञाहानितोऽस्य को विशेष. । न स्वरूपमात्रापरित्यागात्तस्यैव विशेषणान्तर समर्थयितु प्रवृत्तत्वात् ।

प्रतिज्ञाहेत्वोर्विरोध. प्रतिज्ञाविरोध· । यथा गुणव्यतिरिक्त द्रव्यं, भेदेनानुपलम्भादिति[१] ॥

नच वक्तव्य विरुद्धहेत्वाभास एवायमतो न पृथग्वाच्य इति । व्याप्ति-

---

[१] ग. ङ add घटवत् after अनुपलम्भात् ।

ग्रहणवशाद्विरुद्धहेत्वाभासे विरोधोपगमः, इह हेतुप्रतिज्ञावचनश्रवणमात्रा-देवेतीयता भेदेन पृथगभिधानम् ।

पक्षप्रतिषेधे प्रतिज्ञातार्थापनयनं प्रतिज्ञासंन्यास.(गौ सू. ९-२-९) पक्षप्रतिषेधेऽनुष्णोऽयमग्निरित्यस्य प्रत्यक्षविरोधित्वेन प्रतिषेधे वाद्याह संपश्यध्वं संपश्यध्वमहो मध्यस्थाः साक्षिणो नाहमग्निमनुष्णं ब्रवीमी-त्यनुक्तोपालंभोयमित्येतत्प्रतिज्ञासंन्यासलक्षण निग्रहस्थानमिति ॥

अत्र प्रतिज्ञासन्यासस्योपलक्षणत्वाद्धेत्वादिसन्यासा अपि निग्रहहेतवो वेदितव्याः । यथाऽनित्यः शब्दः प्रमेयत्वादित्यस्यानैकान्तिकत्वेन प्रतिषेधे कृते नाहमनित्यत्वे प्रमेयत्व हेतु ब्रवीमीति ब्रुवाणस्य हेतुसन्यास इत्यादिः । समो गम्यृच्छिप्रच्छिस्वरतीत्यादिसूत्रे (पा. १ ३-२९) दृशेश्चेति वक्तव्यमित्यनेन सपश्यध्यमित्यात्मनेपदम ।

अविशेषोक्ते हेतौ प्रतिषिद्धे विशेषमिच्छतो हेत्वन्तरम् (गौ. सू. ९-२-६) ॥

विशिष्यते येनासौ विशेषो विशेषण न विद्यते यस्मिन्नसावविशेषः । स चासावुक्तश्चेत्यविशेषोक्तः । तस्मिन हेतुशब्दश्च परार्थानुमानवाक्यगत-साधनभागापलक्षक. । वचनशब्दस्याध्याहार । तन चाविशिष्टसाधनमभिधाय तद्दूषणे च परोद्भाविते पश्चाद्विशिष्टमभिदधतो वचन हेत्वन्तरमित्यर्थ' । अस्योदाहरणमाह ।

यथा नित्या वेदा अस्मर्यमाणकर्तृकत्वादित्यस्य जीर्णकूपाऽऽरा-मादिभिरनैकान्तिकत्वेन प्रतिषेधे सप्रदायाविच्छेदे सतीति विशेषण-मिच्छतो हेत्वतरमिति निग्रहस्थानं ॥

सभवतीति शेष' । कथमित्याशक्याह ।

पूर्वस्यासाधकस्योपादानात् ॥

ननु प्रतिज्ञाहान्या हेतुहान्यादीनामुपलक्षणवत्प्रतिज्ञान्तरेण हेत्वन्तर-स्याप्युपलक्षण भविष्यतीति किमस्य पृथगुपादानेनान्यथोदाहरणान्तरादीना-

मपि पृथगुपादानप्रसङ्गः । यथा गुणः शब्दः सामान्यवत्तास्पर्शवत्त्वे सत्यस्मदादिबाह्यैकेन्द्रियग्राह्यत्वाद्रूपादिवदित्यत्र रूपमात्रस्यास्मदादिप्रत्यक्षत्वाभावात्साधनविकले दृष्टान्ते दूषिते घटरूपादिवदिति वदत उदाहरणान्तर तथोपनयान्तर निगमनान्तरमप्युदाहरणीयम् । सत्यम् । तथापि परार्थानुमानवाक्यस्य साध्यसाधनरूपतया तद्भेदविवक्षया पृथगभिधानम् । तेनात्र प्रतिज्ञान्तर निगमनान्तर च प्रतिज्ञान्तरशब्देन गृह्यते । हेत्वन्तरमुदाहरणान्तरमुपनयान्तर च हेत्वन्तरग्रहणेन गृह्यत इति ।

प्रकृतादर्थादप्रतिसंबद्धार्थमर्थान्तरम् (गौ. सू. ५-२-७) ॥

अत्रान्यदित्यध्याहार्यं, अर्थान्तरमिति लक्ष्यपदमेव वा लक्षणेऽप्यावृत्या संबन्धनीयम् । तेन प्रकृतात्प्रस्तुतादर्थात्साध्यसाधनात्तद्दूषणाद्वा यदर्थान्तर प्रकृतेनासम्बद्धार्थमनुपयोगि तदर्थान्तरमित्यर्थः । एतदेव सोदाहरणमाह ।

यथानित्यः शब्दोऽस्पर्शवत्वादिति हेतोः । हेतुश्च हिनोतेर्धातोस्तुन्प्रत्यये कृते सति कृदन्तं पदमित्यादि प्रसक्त्यानुप्रसक्त्या प्रकृतार्थानुपयोगिशास्त्रान्तरमुपदिशतोऽर्थान्तरं निग्रहस्थानमिति ॥

अस्पर्शवत्वादिति हेतुमज्ञानात्प्रयुज्यानन्तरमेव स्वयमनैकान्तिकत्वमेव जानानस्तदाच्छादनार्थमेव प्रवर्तते इति भावः ।

वर्णक्रमनिर्देशवन्निरर्थकम् (गौ सू. ५-२-८) यथा नित्यः शब्दः कचटतपाना गजडदबवत्वात् घझढधभवत् ॥

वर्णक्रमनिर्देशो वर्णाना पाठक्रमः, अआइई इत्यादिः, स इव तद्वत् । सादृश्य चात्रार्थशून्यत्वम् । यत्र पदार्थोऽपि नास्ति तन्निरर्थकम् । वर्णक्रमनिर्देश एवास्ति न पुनरर्थो यत्र तद्वर्णक्रमनिर्देशवदिति मत्वर्थीयो वा ।

परिषत्प्रतिवादिभ्यां त्रिरभिहितमप्यविज्ञातमविज्ञातार्थम् (गौ.सू.

---

१ ग. adds after पद—पद च नामाख्यातोपसर्गनिपातभेदाच्चतुर्विधमित्यादि ।

५-२-९)।। यद्वाक्यं वादिना त्रिरभिहितमप्यप्रतीतप्रयोगाऽतिद्रुतोच्चारणादिना निमित्तेन परिषत्प्रतिवादिभ्या न ज्ञायते तदज्ञानसंवरणायोक्तमविज्ञातार्थं नाम निग्रहस्थानमिति ।।

न ज्ञायते इति विद्यमानार्थमेवार्थतो न ज्ञायत इत्यर्थः । न पुनः स्वरूपत इत्यर्थः ।

पौर्वापर्ययोगादप्रतिसंबद्धार्थमपार्थकम् ((गौ. सू.५-२-१०) ।।

पूर्व विशेषणमपर विशेष्य तयोर्भावः पौर्वापर्य विशेषणविशेष्यभावस्तेनायोगोऽसंबधस्तस्मात्कारणादप्रतिसबद्धोऽनन्वितोऽर्थो यस्य तदसबद्धार्थम् । तत्रवाक्ययोरनन्वितत्व उदाहरणमाह ।

यथा दश दाडिमानि षडपूपा इति ।।

पदयोरनन्वितत्वे निदर्शनमाह ।

कुण्डमजाजिनमित्यादीनीति ।।

अवयवविपर्यासवचनमप्राप्तकालम् (गौ. सू. ५-२-११) ।।

विपर्यासेन व्यत्ययेन वचन विपर्यासवचनम् । अवयवाना विपर्यासवचनमवयवविपर्यासवचनम । सूत्रस्यार्थमाह।

प्रतिज्ञादीनामर्थवशात्क्रमस्तेषा विपर्ययेणाभिधान निग्रहस्थानमिति।।

स्पष्टम् । एतच्च नियमकथाया निग्रहस्थानमकथाया तु न विरोध. ।

हीनमन्यतमेनाप्यवयवेन न्यूनम् (गौ. सू.५ २ १२) ।। साधनाभावे साध्यासिद्धेरिति ।।

उक्तमेतत् ।

हेतूदाहरणादिकमाधिकम् (गौ. सू. ५-२-१३) ।।

हेतूदाहरणग्रहण सर्वस्याधिकस्योपलक्षणम् । अस्य निग्रहस्थानत्वे कारणमाह ।

---

[१] ग. अन्तिमेन.

एकेन कृतार्थत्वादितरानर्थक्यमिति ॥

एक एव हेतुर्दृष्टान्तो वा मयोच्यत इति नियमपूर्विकायामेतद्दूषणम् । न सर्वत्र । असमत्ववादिना तु सर्वदा । एतच्च न्यूनाधिकलक्षणद्वयमपि स्वस्वमताभ्युपगतावयवापेक्षया न्यूनत्वे चाधिकत्वे च दूषणं विज्ञेयम् ।

शब्दार्थयोः पुनर्वचनं पुनरुक्तमन्यत्रानुवादात् (गौ.सू.५-२-१४)॥

एतद्व्याचष्टे।

सार्थकं पुनरभिधानमनुवादः । तद्व्यतिरेकेण पुनरभिधानं पुनरुक्तम् । नित्यः शब्दो नित्यः शब्द इति शब्दपुनरुक्तम् । नित्यो ध्वनिरविनाशी शब्द इत्यर्थपुनरुक्तमिति ॥[1]

सार्थकं पुनरभिधानं यथा गौर्गौः कामदुघेत्यादि । पुनरुक्तान्तरमाह ।

अर्थादापन्नस्य स्वशब्देन पुनर्वचनं पुनरुक्तम् (गौ.सू.५-२-१६)॥

यथा साधर्म्योदाहरणेऽभिहिते वैधर्म्योदाहरणाभिधानम् ॥

व्याप्तिख्यापनार्थं ह्युदाहरणमुच्यते तच्चैकेनाप्युदाहरणेन कृतमिति व्यर्थमुभयाभिधानम् । यथा यद्यत्कृतकं तत्तदनित्यं यथा घटादीत्यभिधाय यदनित्यं न भवति तत्कृतकमपि न भवति यथा गगनम् इति । अन्वयव्यतिरेकज्ञापनार्थमुभयाभिधानमिति चेन्नैवम् । तज्ज्ञापने प्रयोजनाभावाद् व्याप्तिप्रतीत्यैवानुमानसिद्धेः । चोदयति ।

कथं तन्निग्रहस्थानमिति ॥

तदिति पुनरुक्तमात्रम् ।

कथावसानाविरोधित्वादेकेन कृतार्थत्वादितराऽऽनर्थक्यादिति ॥

उक्तस्यापि पुनरभिधानेऽव्यवस्था वैयर्थ्यं चेत्यर्थः । एतदपि नियमकथायामेव निग्रहस्थानम्, अनियमकथायां तु साक्षिप्रतिवादिनोरपेक्षायां सत्यां

---

१ घ. ङ. omit नित्यो ध्वनिः......पुनरुक्तमिति ।

स्पष्टार्थं पुनरभिधानेऽपि विरोधाभावात् त्रिरभिधाननियमाच्च नातिप्रसङ्गः। तथाप्यधिकाच्चेद न भिद्यत इति चेत् सत्यम्। पुनरुक्तमप्यधिक दर्शितमेव अधिकात्तु क्रियाभेदेन पुनरुक्तं पृथगुक्त शिष्यव्युत्पादनार्थमित्यदोषः।

विज्ञातस्य परिषदा त्रिरभिहितस्याप्यप्रत्युच्चारणमननुभाषणम् (गौ. सू. ५-२ १७) प्रतिवादिनो निग्रहस्थानम् ॥

उपलक्षणमेतत्, यत्प्रतिवादिदूषणस्या- नुवादे वादिनोऽपि सद्भावात्। कथमेतन्निग्रहस्थानमित्याशङ्क्याह।

अप्रत्युच्चारयन्किमाश्रयः परपक्षप्रतिषेधं ब्रूयादिति ॥

क आश्रयो विषयो यस्यासौ किमाश्रयः। एतेन दूषणमात्रानुवादेऽप्यसमर्थस्येतद्दूषणामिति सूचित न पुनः सर्वानुवादः कर्तव्य इति। त्रिरभिहितस्येत्येतदपि परिषदभ्युपगमस्योपलक्षण यावत् प्राश्निका अन्यतरस्यासामर्थ्यं निश्चिन्वन्ति तावद्वक्तव्यमिति भावः।

अविज्ञातार्थं चाज्ञानम् (गौ. सू. ५-२-१८)॥

चकारेण पूर्वसूत्राद्विज्ञातस्य परिषदा त्रिरभिहितस्यापीत्येतदाकृष्यते, तदेवाह।

यद्वाक्य त्रिरभिहितमपि परिषदाऽवगतार्थं प्रतिवादी प्रत्युच्चारयन्नपि नार्थतः सम्यगधिगच्छति तदज्ञानं नाम प्रतिवादिनो निग्रहस्थानमिति ॥

अत्रापि प्रतिवादिग्रहणमुपलक्षणम्।

कथमभ्युपेत्य तूष्णीं भावोऽप्रतिभा वादिप्रतिवादिनो निग्रहस्थानमिति ॥

अननुभाषणे तु न तूष्णीमास्ते किंत्वप्रत्युच्चारयन्नपि दूषणादिकमभिदधाति। अतो नानयोरभेदः।

कार्यव्यासंगात्कथाविच्छेदो विक्षेपः (गौ. सू. ५-२-२०)॥

अस्यार्थमाह।

कथामभ्युपगम्य सभ्येषु मिलितेषु ब्रवीत्यद्य मे महत्प्रयोजनमस्ति तस्मिन्नवसिते पश्चात्कथयिष्यामीति ॥

यदि पुनस्तदानीमेव महत्प्रयोजनं सभ्या अभ्युपगच्छन्ति तद्दर्शिनः कथाविच्छेदो न पराजय इति । न चेदमर्थान्तरेऽन्तर्भवतीति वाच्यम् । हेतुप्रयोगान्तरं तदनुपयोगिवचनमर्थान्तरम् । अत्र हेतूपन्यासमपि पश्चात्कथयिष्यामीति वदत्यतोऽस्ति भेदः ।

स्वपक्षदोषाभ्युपगमात्परपक्षदोषप्रसंगो मतानुज्ञा (गौ सू.५-२-२१)॥

पक्षोऽत्र सिद्धान्तो विवक्षितः, न पुनः सिसाधयिषितधर्मविशिष्टधर्मिमात्रम् । अभ्युपगमोऽपरिहरणम् । तेन स्वसिद्धान्ते परोक्तदूषणमपरिहृत्य परसिद्धान्ते दोषप्रसजनं मतानुज्ञेत्यर्थः । तदेवाह ।

यः स्वपक्षे मनागपि दोषं न परिहरति केवलं परपक्षे दोषं प्रसंजयति भवांश्चोर इत्युक्ते त्वमपि चोर इति तस्येदं निग्रहस्थानम् ॥

कस्मादित्याऽऽशक्याह ।

स्वयं दोषाभ्युपगमात्परेणानभ्युपगमात् ॥

अप्रतिषिद्धमनुमतं भवतीति न्यायेनेति भावः ।

निग्रहं प्राप्तस्यानिग्रहः पर्यनुयोज्योपेक्षणम् (गौ. सू.५-२-२२)॥

एतद्व्याचष्टे ।

पर्यनुयोज्यो नाम निग्रहोपपत्त्या चोदनीयस्तस्योपेक्षणं निग्रहं प्राप्तोऽसीत्यननुयोग इति ॥

एतच्च निग्रहस्थानं कतरस्यात्र पराजय इति पृष्टया परिषदा समुद्भावनीयम्[१] । निग्रहं प्राप्तस्य स्वदोषोद्भावनानुपपत्तेः ।

---

१. ग. घ. ङ. एतदुभाभ्यामनुक्तया परिषदा वक्तव्यम् ।

अनिग्रहस्थाने निग्रहस्थानाभियोगो निरनुयोज्यानुयोगः (गौ. सू. ५-२-२३) ॥

अदोषे दोषोद्भावनमित्यर्थः । एतदेवोदाहरति ।

यथा सावयवत्वेन पृथिव्यादौ कार्यत्वसाधने परो ब्रूयादप्रयोजकोऽयं हेत्वाभास इति तस्येदं मिथ्याभियोगलक्षणं निग्रहस्थानमिति ॥

द्रव्यत्वे सति द्रव्याश्रितत्व सावयवत्व न चास्य कार्यत्वस्य साधनेऽसिद्धत्वाद्यन्यतमदूषणतास्ति । बुद्ध्यादौ सावयवत्वाभावे कार्यत्वोपलभाद्व्याप्त्यभावेनाप्रयोजकमिति चेन्न सपक्षैकदेशवृत्तेर्धूमादेरप्यप्रयोजकत्वप्रसगात्। अथ सपक्षव्यापके हेत्वन्तरे सत्यव्यापकस्य हेतोरप्रयोजकत्वेनाव्यापकमात्रस्य धूमादे· । अत्र तु कादाचित्कत्व सकलकार्यव्यापक प्रयोजक न सावयवत्वमिति चेन्न कार्यत्वकादाचित्कत्वयो पर्यायत्वात् । अव्यापकस्याप्यसिद्धत्वादिदोषरहितत्वेन प्रयोजकत्व केन वार्यत इत्यलम् ।

सिद्धान्तमभ्युपेत्यानियमात्कथाप्रसगोऽपसिद्धान्त (गौ सू ५-२-२४)॥ यथा मिमासामभ्युपगम्य कश्चिदग्निहोत्रं स्वर्गसाधनमित्याह । कथपुनरग्निहोत्रक्रिया प्रध्वस्ता सती स्वर्गसाधिका भविष्यतीत्यनुयुक्तः प्राह अनया क्रिययाऽऽराधित· परमेश्वर. फल ददाति राजादिवदिति तस्येश्वरानभ्युपगमादपसिद्धातो निग्रहस्थानम् ॥

इति वाच्यमिति शेष· । अन्ये त्वन्यथा सूत्रमाहु· 'सिद्धान्तमुपेत्य कचिदर्थं प्रतिज्ञाय नियमात्ताद्विरोधेन कथाप्रसग कथाकरणमपसिद्धात' इति तदयुक्तमित्याह ।

प्रतिज्ञातार्थविपर्ययस्तु प्रतिज्ञाहानिर्नापसिद्धात इति । हेत्वाभासाश्च यथोक्ता (गौ. सू. ५-२-२५) ॥

यथा येन प्रकारेण हेत्वाभासा उक्तास्तेन प्रकारेण निग्रहस्थानानि न पुनः प्रमाणस्य प्रमेयत्ववल्लक्षणान्तरेण । हेत्वाभासलक्षणेनैव यथोक्तेन हेत्वाभासा उक्तास्तेन प्रकारेण निग्रहस्थानानि तदेवाऽऽह ।

हेत्वाभासलक्षणेनैव यथोक्तेन लक्षिता हेत्वाभासा निग्रहस्थानानी-त्यर्थः ॥

चकारो दृष्टान्ताभासानन्वयाविपरीतान्वयादिसमुच्चये, तेषामपि निग्रहहेतुत्वात्। सूत्रोक्तानि द्वाविंशतिर्निग्रहस्थानानि न नियमार्थानि किंतूपलक्षणार्थानीति चाह।

एतेन दुर्वचनकपोलताडनवादित्रादीनां साधनानुपयोगित्वेन निग्रहस्थानत्वं वेदितव्यम्। नियमकथायां त्वपशब्दादीनामिति ॥

एतेनेति केषाञ्चिल्लक्षणोदाहरणप्रपञ्चनेन। नियमकथायां तु संस्कृतेन मया वक्तव्यम् धर्मत्यागेन वा श्लोकबन्धेन वेत्येवरूपायाम्।

इति न्यायसारे पदपंचिकायामनुमानपरिच्छेदो द्वितीयः ॥

तृतीयः परिच्छेदः ।

अवसितमनुमानमागमस्येदानीं लक्षणमुच्यते ॥

अवसितं निश्चितमनुमानमिति वृत्तानुकीर्तनेनागमस्यानुमानपूर्वकत्वात्तल्लक्षणानन्तरमेवास्य लक्षणावसर इति सूचयति । तथाहि समयग्रहणबलात् शब्दानामर्थबोधनसाधनत्वम् । समयग्रहणं च प्रायेण वृद्धव्यवहारादनुमानरूपादेवेति ।

समयबलेन सम्यक्परोक्षानुभवसाधनमागमः ॥

समयः संकेतः पुरुषकृतो न पुनरविनाभाववत्स्वाभाविकः, स्वाभाविकत्वे हि अविनाभाविधूमादिलिङ्गवन्नियतमेवार्थं बोधयेन्न तद्विपरीतम् । न हि धूमो दहनमिव तदभावं जलादिकमनुमापयति दहनादिशब्दास्तु पुरुषेण यत्र यत्र संकेत्यन्ते तत्र तत्र यथार्थामेव प्रतीतिं कुर्वन्ति, अतोऽविनाभावात्समयो भिन्नः स एव बलं सहकारी तेन समयबलेन । अत्र च समयविषयग्रहणं स्मरणं चोपचारात्समयः समयविषयज्ञानसहकारिणेति यावत् । सम्यक् संशयादिविलक्षणस्य परोक्षस्य परोक्षत्वजातियुक्तस्यानुभवस्य स्मरणविलक्षणज्ञानस्य साधनं कारणं शब्दात्मकमशब्दात्मकं चेष्टालिप्यक्षरादि तत्सर्वमागमः । तस्य भेदमाह ।

स द्विविधः दृष्टादृष्टार्थभेदात् ॥

अर्थः प्रयोजनं तत्र दृष्टप्रयोजन आगमो यथा नद्यास्तीरे फलानि सन्ति गृहान्तर्मोदकानीत्यादि, अदृष्टार्थस्तु स्वर्गकामो यजेतेत्यादि । अर्थाऽसम्पर्शित्वात् सर्वशब्दानामप्रामाण्यमिति बौद्धो मन्यते तं प्रत्याह ।

तत्र दृष्टार्थानां वाक्यानां प्रायेण प्रवृत्तिसामर्थ्यात्प्रामाण्यं गम्यते॥

प्रवृत्तिः कायिकी चेष्टेष्टप्राप्त्यर्था चानिष्टपरिहारार्था च, तस्याः सामर्थ्यं तत्प्रयोजनप्रापकत्वं, तस्मात् । अयमभिसन्धिः, स्वप्रतिज्ञापितमर्थं प्रापयत्प्रत्यक्षमनुमानं च प्रमाणमिति लोके प्रसिद्धत्वाद्यथा स्वीक्रियते तद्वदागमोऽपि स्वप्रत्ययप्रापितमर्थं प्रापयन् प्रमाणमित्यङ्गीकार्यम् । अन्यथा सर्वशब्दानामङ्गुल्यग्रे करियूथशतं वर्तत इति वाक्यसमत्वे शास्त्रीयलौकिकवचनानामर्थ-

शून्यत्वेन व्यर्थप्रयोगत्वान्मौनशरणमेव वाक्य स्यात् । विवादाध्यासितानि वाक्यानि प्रमाणानि । समर्थप्रवृत्तिकारणत्वात्, प्रत्यक्षादिवादिति स्थितम् ।

अदृष्टार्थाना पुनराप्तोक्तत्वेन ॥

पुन शब्द प्राक्तनवाक्यप्रामाण्यसमर्थनप्रकारवैलक्षण्यज्ञापने । चोदयति । कथम् ॥

अदृष्टार्थाना प्रामाण्यनिश्चय इति । अयमभिसन्धिः. न तावत् प्रवृत्तसा-मर्थ्यनार्थप्रामाण्यनिश्चयः, अदृष्टार्थत्वादेव । न हि स्वर्गादय इदानीमिव केनापि कृतयागेन प्राप्यन्ते । नाप्याप्तोक्तत्वेन, तस्यैव निश्चेतुमशक्यत्वात् । अतः कथमदृष्टार्थाना प्रामाण्यनिश्चय इति । परिहरति ।

पुत्रकामो यजेतेत्यादिवाक्याना प्रवृत्तिसामर्थ्यात् प्रामाण्यनुमाय, तत्प्रणेतुरतीतार्थदर्शित्वेन परमाप्तत्वमवधार्य, तत्प्रणीताना सर्ववाक्यानामप्रामाण्ये कारणाभावात, प्रामाण्यमनुमीयते ॥

यद्यपि सर्ववेदवाक्याना प्रवृत्तिसामर्थ्य न घटते तथापि तदेकदेशभूताना पुत्रकामो यजेत, पशुकामो यजेत, कारीर्या वृष्टिकामो यजेतेत्यादिवाक्याना तावत् प्रवृत्तिसामर्थ्यात्प्रामाण्यमनुमीयते । न च वक्तव्यं वर्तितायामपीष्टौ पुत्रादर्शनात्तेषामप्रामाण्य युक्तमिति । बाहुल्येन फलापलम्भात् । क्वचिदनुपलम्भ तु कर्मकर्तृवैगुण्यमेव कल्प्यताम्, न पुनर्वाक्यस्याप्रामाण्यम् । किंच शान्तिकपौष्टिकादिकर्मणा वैदिकाना प्राचुर्येण फलोपलम्भात्तदभिधायिवाक्याना प्रामाण्यसिद्धेस्तत्प्रणेतुरतीन्द्रियार्थद्रष्टृत्वमपि सिद्ध्यति । न तत्कर्मणा तत्फलाना वाऽपरिमिताना साध्यसाधनभावमस्मदादिरसर्वज्ञः प्रतिपत्तुमुपदेष्टु वा समर्थः । ननु बौद्धाद्यागमानामप्येकदेशसंवादोऽस्तीति प्रामाण्यप्रसग इति । तत्परिहारायोक्तमप्रामाण्ये कारणाभावादिति । बौद्धादिवाक्याना तु सर्व क्षणिक शून्यमित्येवमादीना भूयसा बाधकमुपलभ्यत इत्यप्रामाण्यमेव युक्तमिति भावः । तत्रातीन्द्रियैकदेशसंवादस्तु वेदमूलत्वादभ्युपपद्यत इति । न च वैपरीत्यमाशङ्कनीयम् । तत्रानभिहिताना शान्तिकपौष्टिकादिजातिविभागकर्मणामनन्ताना वेद एवोलम्भात् ।

---

१ ग. घ. read before पुत्रकामो–कारीरीं निर्वपेत् वृष्टिकामः ।

आपणे क्रीयमाणाना रत्नानामुपलम्भनात् ।
नहि तन्मूलताशङ्का रत्नाकरमहानिधेः ॥
नन्वेव पौरुषेयत्वात् प्रामाण्यप्रतिपादने
रागद्वेषादि कालुष्य पुरुषेपूपलभ्यते ॥
अतोऽप्रामाण्यशङ्काऽपि निष्कलङ्का प्रसज्यते ।
वेदे प्रमाणता तस्मान्नित्यत्वनाभ्युपेयताम ॥

इत्याशङ्कयाह । न नित्यत्वेन ॥

नहि नित्यत्वाद्वेद प्रमाणमिति वक्तु शक्यते । श्रोत्रान्तःकरणादीना नित्यत्वेऽपि संशयविपर्ययोत्पादनदर्शनाप्रमाणत्वेनानैकान्तिकत्वात् । नित्यत्वे सति,पुरुषदोषादीनामननुप्रवेशादप्रामाण्यशङ्कानिवृत्तौ,वेदप्रामाण्य स्वत एवेति चेत्, न। वेदस्य विशिष्टज्ञानसाधनत्व प्रामाण्य। तच्च न स्वत', समयग्रहणापेक्षणात् । अन्यथा व्याकरणादिव्युत्पत्तिरहिताना वेदश्रवणमात्रादर्थप्रतिपत्ति प्रसगः। अथ तज्जनितस्य ज्ञानस्य प्रामाण्य स्वतस्तत्रापि स्वत इति कोऽर्थ' किमुत्पत्त्यपेक्षया ज्ञप्त्यपेक्षया वा। न तावत्कार्यस्य कस्यापि स्वत उत्पत्तिर्दृष्टा।अथ सम्यग्मिथ्याबोधसाधारणकारणातिरिक्तानपेक्षया जायमानत्व स्वतस्त्व, न। प्रमाणाभावात् । विपर्यये तु, प्रमाण, सम्यग्मिथ्याबोधसाधारणकारणातिरिक्तकारणसहितजायते। साधारणेषु सत्स्वप्यनुत्पद्यमानत्वात् । न चाऽसिद्धो हेतुः। मिथ्याज्ञानोत्पत्तिसमये साधारणकारणसद्भावेऽपि प्रमाणानुत्पादनात् । नापि स्वत एव ज्ञप्ति ,ज्ञानस्य स्वसंवेद्यत्वासिद्धे , भाट्टैरनभ्युपगमाच्च,अर्थप्राकट्यान्यथानुपपत्त्या बोधः सिध्यति । अथ यया जायते ज्ञान तयैव सामग्र्या प्रमाणमित्येव ज्ञायमानत्वात्स्वत'प्रामाण्यमिति, तन्न, असिद्धत्वात् । न हि यथाकथंचिदपि ज्ञायमानो बोध. प्रमाण ज्ञायते, मिथ्याबोधस्यापि तथाप्रतीतिप्रसंगात् , क्वचिद्बोधे सम्यङ्मिथ्या वेति संशयाच्च । प्रामाण्य परतो ज्ञायते। अनभ्यस्तदशाया संशयविपर्ययत्वात् , अप्रामाण्यवत् । अथ नित्यत्वेनाप्रामाण्यशकाया निवृत्तौ पश्चात्प्रवृत्तिसामर्थ्येन महाजनपरिगृहीतत्वेन वा वेदस्य प्रामाण्य सिध्यतीति चेत् । एतत्पौरुषेयत्वेऽपि समानम् । न चाप्रामाण्यशकानिरासार्थ प्रमाणान्तरयोगः, प्रामाण्यबाधकादेवाप्रामाण्यशकाया अपि निरासंसिद्धे-।रित्यलम । नापि नित्यत्वे प्रमाणमस्तीत्याह ।

वाक्यानां हि नित्यत्वे प्रमाणाभावात् । अनित्यत्वे पुनर्वाक्यत्वाद्यनेकमनुमानम् ॥

हिशब्दश्चार्थे दूषणान्तरसूचने । पदरचनात्मक हि वाक्य । न च तन्नित्यत्वे प्रमाणमस्ति । नित्यानि वेदवाक्यानि । सप्रदायाविच्छेदकत्वे सति, अस्मर्यमाणकर्तृकत्वादाकाशवदिति चेन्न ,साधनविकलत्वाद् दृष्टान्तस्य । सप्रदायाविच्छेदो हि वृद्धपरपरया यावद्वाक्यस्यानुवर्तनम्, न च तादृशमाकाशस्य सभवति । किंच 'यो धर्मशीलो जितमानरोष' इत्यादिवाक्याना बहूनामपि संप्रदायाविच्छेदे सत्यस्मर्यमाणकर्तृकत्वमस्ति न च नित्यत्वम्, इति व्यभिचारः । ननु नेदमनुमान किं त्वर्थापत्तिः । तथाहि यदि वेदः पौरुषेयः स्यात्तदा तदभिहितकर्मणा संध्यावदनादीना बहुवित्तव्ययायाससाध्याग्निहोत्रादीना चानुष्ठानकाले कर्तु' स्मरणे सति तत्प्रत्ययादेव प्रवृत्ति' स्यात्, नच तदस्ति, अतोऽवश्य स्मरणयोग्यस्याप्यस्मरणान्यथानुपत्त्या वेदाना नित्यत्वमिति । तन्न । विशिष्टवृद्धपरपरानुष्ठानप्रत्ययादेव कर्त्रस्मरणेऽपि भविष्योत्तरादिष्टवृत्तेरिव प्रकृत ईक्षणार्था प्रवृत्ति' । वेदवाक्यानि पौरुषेयाणि । वाक्यत्वात्कालिदासवाक्यवत्, रचनारूपत्वाद्वा तन्त्ररचनावत् । पौरुषेयत्व साक्षात्परम्परया वा स्वतत्रपुरुषपूर्वकत्व साध्यमतो न सिद्धसाधनम । स्वातंत्र्य च तादृशरचनान्तरानुसन्धानशून्यस्य विशिष्टरचनाहेतुत्वम् । तच्च 'सर्वथा प्रतिषेध्या न पुरुषाणा स्वतन्त्रता' इतिवदद्भि' श्रोत्रियैरप्यङ्गीकृतमन्यत्रेत्यलम् ।

दूषणान्तरमाह ।

सर्वदोपलब्ध्यनुपलब्धिप्रसंगश्च । विपर्यये नियामकाभावादिति ॥

वैदिकवाक्याना सर्वपदाना च नित्यत्व इति शेषः । यदीन्द्रियग्रहणयोग्यत्व, तदा सर्वशब्दाना नित्यत्वे व्यापकत्वेनेंद्रियसबधाना सर्वदोपलब्धिप्रसंगः । अयोग्यत्वेन वा परिमाण्वादीनामिव सर्वदानुपलब्धिप्रसगः, विपर्यये कदाचिदुपलम्भलक्षणे नियामकस्य कारणस्याभावात् । परमतमाशङ्कते ।

अभिव्यंजकाभावात् तदनुपलब्धिरिति चेत् ॥

सद्भावे तु कदाचिदुपलब्धिरित्यर्थः । दूषयति ।

न । तदनिर्देशात् ॥

तस्याभिव्यञ्जकस्यानिर्देशादकथनाद्विशेषेणेति शेषः । पुनः परमतमाशङ्कते ।

वायुसंयोगविभागाविति चेत् ॥

वक्तुस्ताल्वोष्ठपुटादिव्यापारात्प्रेरितो विशिष्टो वायुरागत्य श्रोतुः श्रोत्रदेशेन यदा संयुज्यते तदा शब्दोपलब्धिः[1], यदा तु न संयुज्यते तदा शब्दानुपलब्धिः । अथवा व्यञ्जकवायुना संयोगः शब्दावारकस्तिमितवायुना च विभागस्तदभिव्यञ्जकत्वादित्यर्थः ।

परिहरति ।

न । सर्वशब्दानां युगपद्ग्रहणप्रसङ्गात् ॥

प्रत्यवतिष्ठते ।

कथम् ॥

न हि रूपाद्यभिव्यञ्जकतेजःसंयुक्तेन चक्षुषा सर्वेषां रूपाणां युगपद्ग्रहणं दृष्टमिति भावः । युगपच्छब्दानां ग्रहणप्रसङ्गं समर्थयितुमाह ।

श्रोत्रं तावत्समानेन्द्रियग्राह्यसमानदेशार्थग्रहणाय प्रतिनियतसंस्कारसंस्कार्यं न भवति, इन्द्रियत्वाच्चक्षुर्वदिति ॥

इंद्रियत्वादिति हेतुर्घ्राणरसनादावनैकान्तिकः । अत समानेन्द्रियग्राह्येति विशेषणम् । तथापि भिन्नदेशावस्थितरूपादिग्रहणाय चक्षुः प्रतिनियतप्रदीपादि सहकारणमपेक्षत इत्यनैकान्तिकः, तन्निरासाय समानदेशग्रहणम् । समानदेशत्वं च युगपदिन्द्रियसंबन्धत्वं विवक्षितम् । ननु तथापि शुक्लकृष्णरूपग्राहकचक्षुषा व्यभिचारः, शुक्लरूपं हि मन्दालोकवता चक्षुषा गृह्यते कृष्णं तु प्रचुरालोकवतेति, तन्न, प्रचुरालोकसहितेन चक्षुषा शुक्लकृष्णयोरुभयोरपि ग्रहणात् प्रतिनियतसंस्कारसंस्कार्यत्वासिद्धेः । अन्ये त्वस्य चोद्यस्य परिहारार्थं समानधर्मापन्नानामिति विशेषयन्ति[2] । तत्त्वयुक्तम् । सर्वशब्दानां समानधर्मत्वाभावेन सिद्धसाध्यत्वप्रसङ्गात् । एतच्च श्रोत्रसंस्कारपक्षेऽनुमानमुक्तं, विषयभूतशब्दसंस्कारपक्षे तु दूषणमाह ।

---

[1] घ. उपलब्धि ।

[2] क. ग. घ ङ. च. read समानदेशसमानधर्मापन्नानाम् ।

शब्दा वा प्रतिनियतसंस्कारसंस्कार्यो न भवन्ति । समानेन्द्रिय-ग्राह्यत्वे सति, युगपदिन्द्रियसंबद्धत्वाद्घटवत् ॥

युगपदिन्द्रियसबद्धत्वादित्युच्यमाने रूपरसगन्धस्पर्शैर्व्यभिचारस्तेषामेकद्रव्यसमवेताना युगपच्चक्षुःसबद्धत्वेऽपि प्रदीपपदार्थान्तर्गतोदकतैल-वायुविशेषैर्यथासख्य सस्कार्यत्वाद्, अतः समानेन्द्रियग्राह्यग्रहणम् । समान-धर्मग्रहण यदि (हेतुविशेषण [१]) स्याद्विशेषणासिद्धो हेतुः स्यात्, यदि पुनः शुक्लकृष्णरूपवदुज्ज्वलानुज्ज्वलरूपरहितत्वमेव समानधर्मोपपन्नत्व विवक्षित न पुनः सर्वथा साम्यमिति तदा निर्दिष्टो हेतुरिति । एतच्चानुमान परैः प्रसगसाधनस्याङ्गीकरणादुक्त, अन्यमते युगपदिन्द्रियसबद्धत्वमासिद्धमेव । परमतमाशङ्कते ।

उत्पत्तिपक्षेऽप्ययं समानो दोष इति चेत् ॥

वायो. शब्दोत्पादकत्वाभ्युपगमेऽप्येकोत्पादकः सर्वोत्पादक' स्यात् । अथ नियतैकवर्णेच्छया प्रेरितो वायुस्तमेव करोति नान्यमिति चेत्, व्यजकत्वेऽपि समानम् । तदुक्त भट्टाचार्यैः ।

" अन्यार्थ प्रेरितो वायुर्यथान्य न करोति वः ।
तथान्यवर्णसस्कारशक्तोऽन्य न करिष्यति " ॥ परिहरति

न । मृत्पिण्डप्रदीपदृष्टान्ताभ्यां कारकव्यंजकवैधर्म्यसिद्धेरित्यलम-तिप्रसंगेन ॥

एको हि मृत्पिडः कर्तुरिच्छावशेन घटाद्यन्यतमकार्यमारभते व्यञ्जकस्तु प्रदीपो घटप्रकाशेच्छया प्रेरित' स्वसयुक्त पटादिकमपि प्रकटयत्येवातो न कारकव्यञ्जकयो' साम्यमिति । इदानीं प्रागुक्तसकलशास्त्रार्थमुपसहर्तुं प्रमाणानामन्तर्भाव दर्शयति ।

एवमेतानि त्रीण्येव प्रमाणानि । एतेष्वेवोपमानार्थापत्तिसंभवैतिह्या-भावादीनामन्तर्भावः ॥

[१] ग. reads समानेन्द्रियग्राह्यसमानदेशसमानधर्मोपपन्नत्वे सति ।
[२] च. सस्कार .

आदिशब्देन चेष्टालिप्यक्षरयोःस्वीकारः। वृद्धनैय्यायिकाभिमतमुपमानमन्तर्भावयति।

तत्र यथा गौरेवं गवय इत्युपमानं शब्देऽन्तर्भूतम् ॥

अदृष्टगवयेन गवयार्थिना नागरिकेण कीदृग्गवय इति पृष्टो वनेचरः प्राह यथा गौरेव गवय इति। एतात्किल वाक्य गवोपमानेन गवय ज्ञापयत् पृथक्प्रमाणमिति, तच्चायुक्तम्।

दीर्घग्रीवः प्रलम्बोष्ठश्चतुष्पाद्विकृताकृतिः।
उष्ट्र इत्यादि वाक्यस्य पृथक्प्रामाण्यशंकित ॥

मीमांसकाभिमतमुपमानमाशङ्कते।

अनेन सदृशी मदीया गौरित्युपमानमिति चेत् ॥

अटव्यामटत पुरुषस्य गोसदृशपिण्डोपलम्भान्मदीया गौरनेन सदृशीति ज्ञानमुपजायमान न तावत्प्रत्यक्ष गोपिण्डस्य तदेन्द्रियासंनिकृष्टत्वात्, नापि स्मरण गवयसादृश्यावच्छेदेन पूर्व ग्रहणाभावात्, नाप्यनुमान लिङ्गाभावात्। इय गौरनेन सदृशी, अस्य तत्सदृशत्वादित्युच्यते तदा व्यधिकरणासिद्धहेतुः। अनुपपद्यमानार्थाऽसंभवाच्च नार्थापत्तिः। शब्दाभावयोश्चासंभवादुपमानमेवेति भावः। प॰स्य दूषयति।

न। तस्य स्मृतित्वात्। पूर्वमेव हि सादृश्यविशिष्ट उपलब्धो गोपिण्ड। कस्मात्, उपलब्धियोग्यत्वात्। अयोग्यत्वे वा न कदाचिदुपलभ्येतादृष्टवत् ॥

भूयोऽवयवसाम्य हि गोगवयेन सादृश्य। तच्चेन्द्रियग्रहणयोग्यत्वादाश्रयग्रहणकाल एव गृहीतम्। प्रतियोगिग्रहणप्रतिबुद्धसंस्कारस्य स्मरणमेवोत्पद्यते। पूर्वमेव च गवयसदृशी गौरुपलब्धा। किमिति तथा निश्चयो न भवतीत्याशङ्क्याह।

निर्विकल्पकेन तु पूर्वं सादृश्यमुपलब्ध, तेन तदोपलब्ध्यभिमानो न भवति ॥[2]

१ ग. adds सादृश्यस्य after योग्यत्वात्

२ ग. घ. add प्रथमगोपिण्डोपलम्भकलिङ्गत्वोपलम्भात्।

तर्हि निश्चयात्मिका कथ पश्चात्स्मृतिः स्यादनुभवाकारधारित्वात्स्मृतेरित्यत्राह ।

निर्विकल्पकोपलंभाच्च संस्कारसहकारिसामर्थ्याद्‌भावादिषु सविकल्पिका स्मृतिर्दृष्टेति ॥

इदानीं जरन्नैय्यायिकोपमानमनूद्य दूषयति ।

संज्ञासंज्ञिसंबंधप्रतिपत्तिरप्याप्तवचनकार्या ॥

गोसदृशो गवय इत्यतिदेशवाक्य श्रुतवतोऽटव्यामटतो गोसदृशपिण्डदर्शनानन्तरमयं गवयनामेति सज्ञासज्ञिसबधप्रतिपत्तिरुपपद्यमानोपमानफल, गोसादृश्यविशिष्टपिण्डदर्शन च प्रमाणमित्याचार्या उद्योतकारादयो मन्यन्ते । तच्चायुक्तम् । आप्तवचनादेवातिदेशरूपात्पूर्वमेव सज्ञासज्ञिसबधज्ञानस्योत्पद्यमानत्वात् । अत्रार्थे प्रमाणमाह ।

तथा प्रश्नोत्तराभिधानादन्यप्रमाणानिर्देशाच्च ॥

कथ त्व जानीषे गवयनामोऽयमिति केनचिदुक्त[1], स तु वनेचरवचनादिति ब्रूते न पुनरुपमानेन जानामीति प्रमाणान्तर निर्दिशति । तत्रापरमतमाशङ्कते ।

अस्य गवयशब्द संज्ञेति प्रतिपत्तावुपमानासिद्धिस्तथा शब्दाश्रवणादिति चेत् ॥

गोसदृशो गवय इति वनेचरवचनाद्गवयस्य गोसादृश्यमात्र प्रतीयते, पश्चात्तत्सादृश्यविशिष्टपिण्डदर्शने सत्यस्य पिण्डस्य गवयशब्दः सज्ञेति प्रतिपत्तौ प्रमाणान्तरभावादुपमानमेव द्रष्टव्य । कस्मात् । तथास्य गवयशब्दः सज्ञेतिप्रकारेण शब्दस्य पूर्वमश्रवणात् । परिहर्तुमतिप्रसग तावद्दर्शयति ।

एवं तर्हि गौरयमित्येव संकेते कृतेऽस्य गोशब्दःसंज्ञेति प्रतिपत्तौ प्रमाणान्तरं वाच्य । समानन्यायत्वाद् । गोपिण्डान्तरेऽपि संकेतग्रहणे प्रमाणान्तराभिधानप्रसंग इति ॥

---

१ ग. and घ. drop सस्कार.

यस्मिन्पिण्डे संकेतोऽन्यवचनादगृहीतः ततोऽन्यो गोपिण्डो गोपिण्डान्तर तस्मिन् । इदानीमतिप्रसंगे परेणाभिधीयमान परिहार स्वपक्षेऽपि समीकर्तुमाशङ्कते ।

तथाशब्दानभिधानेऽपि प्रतिपादकप्रतिपत्त्रोरेवमेवाभिप्रायः, ईदृशस्य सर्वस्य गोशब्दः संज्ञेति सामर्थ्यात्त्वेवं प्रतिपत्तिरिति चेत् ॥

तथाशब्दानभिधानेऽपि एवजातीयस्य गोशब्दः संज्ञेति शब्दानुच्चारणेऽपि सामर्थ्यमूहनशक्तिरदृष्टिवदेपे । परोक्त परिहार स्वपक्षेऽपि योजयति ।

न । समानमेतदत्रापि, गोसदृशो गवय इति शब्दादुभयोरेवमेवाभिप्रायः, गोसदृशस्यार्थस्य गवयशब्द संज्ञेति सामर्थ्यादेव प्रतिपत्तिरिति ॥

ननु वनेचरवचनोच्चारणकाले गवयस्याप्रत्यक्षत्वात्कथं तत्र संज्ञाकरण "प्रत्यक्षे संज्ञाकर्म" इति सूत्रविरोधादित्याशङ्क्याह ।

न च प्रत्यक्ष एवार्थे संज्ञासंज्ञिप्रतिपत्तिः. अप्रत्यक्षे शक्रादौ संज्ञासंज्ञिसंबंधप्रतिपत्तिदर्शनात् ॥

देवानामधिपतिः सहस्राक्षो यः स शक्र इति संज्ञाऽप्रत्यक्षेऽपि शक्रादौ दृष्टा । तथा पुत्रादौ प्रमाणावगते दूरस्थेन पित्रा संज्ञाकरणमपि दृष्टम् । "प्रत्यक्षे संज्ञाकर्म" इति प्रत्यक्षशब्दो दृढप्रमाणोपलक्षणपर इति वैशेषिकैरेव व्याख्यातम् । तर्हि प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दाः प्रमाणानीति प्रमाणविभागसूत्रविरोध इत्याह ।

सूत्रविरोध इति चेत् ॥

परिहरति ।

न । प्रमाणनिग्रहस्थानाम्या दृष्टान्तहेत्वाभासादीनामिव प्रयोजनवशेन पृथगभिधानादिति ॥

प्रमाणप्रमेयेत्यादिप्रथमसूत्रे प्रमाणान्तर्भूतस्य दृष्टान्तस्य, निग्रहस्था-

नान्तर्भूतहेत्वाभासाना यथा प्रयोजनविशेन पृथगभिधान तथा शब्दान्तर्भूतस्याप्युपमानस्य प्रयोजनवशेन पृथगभिधानमिति । पृच्छति ।

तर्हि प्रयोजनं वाच्यं । उच्यते । शब्दप्रामाण्यसमर्थनं प्रयोजनम् ॥

पुनः प्रत्यवतिष्ठते ।

कथम् ॥

अयमभिसंधिः, " तदप्रमाण्यमनृतव्याघातपुनरुक्तदोषेभ्यः " (गौ. सू. २-१-५६), इति पूर्वपक्षसूत्रे, "न कर्तृकर्मसाधनवैगुण्यात् " (गौ. सू. २-१-५७), "अभ्युपेत्य कालभेदे दोषवचनात्" (गौ. सू २-१ ५८), " अनुवादोपपत्तेश्चेति " (गौ. सू २ १-५९), सूत्रेषु वा शब्दप्रामाण्यसमर्थनार्थेषु नोपमानस्योपयोगः श्रूयते तत्कथ पृथगभिधानस्यैतत्प्रयोजन स्यादिति । प्रकारान्तरेण शब्दप्रामाण्यसमर्थनार्थत्वमुपमानस्य दर्शयिष्यन्परा शङ्का तावद्दर्शयति ।

केचिदाहु· प्रत्यक्षानुमानविषयत्वे शब्दस्यानुवादकत्वमेवं । तद्विषयत्वे संबंधाग्रहणादवाचकत्वमिति ॥

प्रत्यक्षानुमानस्य विषय एव विषयो यस्यासौ प्रत्यक्षानुमानविषय· । एकस्य विषयशब्दस्य लोपेन समास· । अनुवादकत्व प्रमाणान्तरगृहीतविषयत्व । तच्च स्मृतिवदप्रमाण स्यादित्यर्थः । पदेनैवार्थाभिधायित्वे पदसकेत उच्यतामित्याशङ्क्याह

पदार्थस्याप्रसिद्धत्वात् । न च पदेन सम्बधग्रहणामितरेतराश्रयत्वप्रसंगात् ॥

पदेनार्थाभिधाने सबधग्रहणं तद्ग्रहणे च पदेनार्थाभिधानमिति । नान्यो वापि सबधो, ग्रहीतुमशक्यत्वादिति दर्शयति ।

वाक्यार्थस्तु प्रसिद्धानां पदार्थानामन्वयमात्रमिति ॥

पद्यन्ते ज्ञायन्ते इति पदार्थास्तेषा पदार्थानामित्यर्थः, किंविशिष्टाना, प्रसि-

---

१ ग. ङ. add अनुवादक चाऽप्रमाणम् after एव ।

द्वानां पदैरभिहिताना अन्वयमात्र वाक्यार्थः । एव च संबंधाग्रहणे पदार्था-प्रसिद्धिः तदप्रसिद्धौ वाक्यार्थाप्रसिद्धिरिति कथ वाक्येन संबंधग्रहणमित्यर्थः। एवं परोक्तदूषणमनूद्येदानीं तत्परिहार उपमानस्योपयोगमाह ।

तन्निराकरणार्थमुपमानं निदर्शनार्थत्वेन पृथगुक्तम् । यथा कार्यार्थिनो ऽप्रसिद्धगवयस्य प्रसिद्धगोसादृश्यमुपादायोपमानाख्येन वाक्येन संज्ञा-संज्ञिसंबंधप्रतिपत्तिः क्रियते तथा किंचिन्निमित्तमुपादाय शक्रादि-पदपदार्थयोरपीति तस्मादन्यार्थत्वान्न सूत्रविरोधः ॥

किंचिन्निमित्त सहस्राक्षत्व देवानामधिपतित्वमुपादाय शक्रादिपदपदार्थ-योरपि सज्ञासज्ञिसबन्धप्रतिपत्तिः क्रियत इत्यनुवर्तते । ननूपमानस्य पृथक्-प्रामाण्याभावे "अत्यन्तप्रायैकदेशसाधर्म्यादुपमानासिद्धि ", (गौ. सू. २–१–४२) " प्रसिद्धसाधर्म्यादुपमानसिद्धेर्यथोक्तदोषानुपपत्तिः" (गौ. सू. २–१–४३) इति सूत्राभ्या सूत्रकारेणाप्रामाण्यशङ्कापूर्वक प्रामाण्यसमर्थन किमर्थं कृतमित्याशङ्क्याह ।

परीक्षा त्वर्थापत्तिवत्प्रमाणस्य सत प्रमाणेष्वन्तर्भावज्ञापना-र्थमिति ॥

ननूपमानस्यात्यन्तभावमाशङ्क्य परिजहार सूत्रकार. । उपमानमनुमान " प्रत्यक्षेणाप्रत्यक्षसिद्धेः , (गौ सू. २–१–४४) परार्थमनुमानमिति चेन्न स्वयमध्यवसायात , "तथेत्युपसंहारादुपमानासिद्धेर्नाविशेषः",(गौ सू. २-१–४६) इति तस्मात्कथमन्तर्भावसूत्रविरोधो न भवतीत्याशङ्क्याह ।

अन्तर्भावस्त्वनुमान एवास्य यथाश्रुतोऽपि निराकृतो नागम इति॥

यथाश्रुतोऽपि निराकृतोऽपीति सबन्धः । "ननु चतुष्ट्वमैतिह्यार्थापत्तिसम्भवा-भावप्रामाण्याद् (गौ सू.२-२ १ ," इत्यादिसूत्रेषु प्रमाणचतुष्ट्वश्रवणात्त्रित्व सूत्र-विरुद्धामित्याशङ्क्याह ।

चतुष्ट्वाभिधान सूत्रेषु पञ्चत्वादिनिराकरणार्थं न त्रित्वप्रतिषे-धार्थं, प्रमाणसिद्धत्वादन्तर्भावस्य ॥

परमतमाशङ्कते ।

त्रित्वानभिधानादयुक्तमिति चेत् ॥

यदि सूत्रकारः प्रमाणत्रित्वमेवाभ्युपागमिष्यत्तदा क्वचिदभ्यधास्यत् । न चाभ्यधात्तस्मादयुक्तमेतदिति । परिहरति ।

न । अस्य सूत्रकारस्यैवंस्वभावत्वाद्यात्सिध्दान्तमपि क्वचिन्नाभिधत्ते । यथा कृत्स्नैकदेशविकल्पादिनावयविनिराकरणे ॥

कुत एवमभिधानमित्यत्राह ।

शिष्याणामूहनाशक्त्यतिशययुक्तानामाधिकार इति ज्ञापनार्थम् ।

उपसहरति ।

तस्मात्स्थितमुपमान शब्देऽन्तर्भूतमिति । अर्थापत्तेरप्यनुमानेऽन्तर्भावः । अविनाभावबलेनैवार्थप्रतिपत्तिसाधनात् ॥

अनुमापकधूमवदिति शेषः । अविनाभावमेव दर्शयति ।

अन्यथा नोपपद्यत इत्युक्ते सत्येवमुपपद्यत इति लभ्यते । अयमेवाविनाभाव इति ॥

परमतमाशङ्कते ।

यत्र सामान्याकारेणान्वयग्रहणं नास्ति यथा मुख्यकारणत्वाप्रतिबन्धशक्त्योस्तत्रार्थापत्तिः पृथक्प्रमाणमिति चेत् ॥

मुख्यकारणत्वं नाम सकलसहकारिसाकल्यं यदनन्तरमेव कार्योत्पत्तिः । सहकारिणो दृष्टादृष्टरूपाः । न च तेषां साकल्यं क्वचिदप्यस्मदादिप्रत्यक्षं, किन्तु कार्यैकसमधिगम्यम् । तथा वह्न्यादीनां दाहकत्वादिशक्तेः प्रतिबन्धकाभावोऽपि न प्रत्यक्षः । प्रतिबन्धकानां मणिमन्त्रादीनामनन्तत्वेन तदभावस्याप्यसख्यातत्वात् । अतो मुख्यकारणत्वाप्रतिबन्धशक्त्योः सामान्याकारेणान्वयग्रहणाभावादनुमानासभवेऽर्थापत्तिरेव प्रमाणमित्यर्थः । परिहरति ।

न । तत्रापि केवलव्यतिरेक्यनुमानाव्यतिरेकात् । केवलव्यतिरेकी अर्थापत्तिरिति संज्ञाभेदमात्रम् ॥

प्रयोगस्तु, कार्योत्पत्तेः पूर्वक्षणे कारणानि सकलसहकारिसमवेतानि सकल-प्रतिबन्धकशून्यानि वा,अनन्तरमेव कार्योत्पादकत्वात्। यानि पुनरेवं न भवन्ति न तान्यनन्तरमेव कार्योत्पादकानि, यथा केवलतन्तवो मणिप्रतिबद्धो वह्निर्वा।

अन्वयाभावान्नैतदनुमानमिति चेत्। न। केवलान्वयिनो हि व्यति-रेकाभावेन प्रमाणान्तरत्वप्रसंगादिति ॥

स्पष्टम्।

अपि च प्रत्यक्षादिभेदाना केनचिद्वैधर्म्येण भेदात्प्रमाणान्तरत्व-प्रसङ्गादिति ॥

सविकल्पकनिर्विकल्पकभेदेन योग्ययोगिप्रत्यक्षभेदेन वा द्विविधं प्रत्यक्षम्। कार्यकारणानुभयात्मक त्रिविधमनुमानम्। दृष्टादृष्टार्थभेदेन द्विविधः शब्द इति।

उपसहरति।

तस्मादविनाभाववशेनार्थप्रतिपादकत्वादर्थापत्तिरनुमानमिति ॥

केनचित्सहस्रमेतदिति कथिते, शतमत्र सभवतीति जाने संभवाख्य प्रमा-णमिति केचिदाहुः। तन्निराकरोति।

बहुत्वसंख्याविषयत्वे सति अल्पसंख्याविषयस्य सर्वत्रोपलम्भा-न्नानुमानात्संभवो भिद्यत इति ॥

प्रयोगस्तु, विवादपद सहस्र स्वसमुदायिशतवृत्त। सहस्रत्वात्पूर्वगणित-सहस्रवत्।

अभावस्य तु त्रिष्वपि यथासभवमन्तर्भावः। तथाहि कौरवाद्यभाव-प्रतिपत्तिरागमादिति ॥

व्यासाद्याप्तवचनात्। अभावप्रत्यक्षत्वे वक्तव्ये विप्रतिपत्तेर्बहुवक्तव्यतया व्यत्ययेनान्तर्भावो निरूपितः।

आत्मादिषु रूपाद्यभावप्रतिपत्तिरनुमानादिति ॥

आत्मा रूपरहितो नियमेनाचाक्षुषप्रत्यक्षत्वाद्वायुवत्। गन्धरसरहितो, रूपरहितत्वाद्वायुवत्। स्पर्शरहितोऽस्मदादिमानसप्रत्यक्षत्वात्सुखादिवत्। आकाश रूपरसगन्धशून्य स्पर्शरहितत्वादात्मवदित्यागूह्यम्।

भूतलादिषु घटाद्यभावप्रतिपत्तिः प्रत्यक्षात्। इन्द्रियव्यापारभावभावित्वादिति ॥

इन्द्रियव्यापारस्य भाव एव भवतीत्येवंशीलमिन्द्रियव्यापारभावभावित्वस्य भावस्तत्त्वम् तस्मात्। तथाहि घटशून्य भूतलमित्यादिज्ञानमिन्द्रियजम्, इन्द्रियान्वयव्यतिरेकानुविधायित्वात्, रूपादिज्ञानवत्। चोदयति।

अन्यत्र तद्भावभावित्वं पर्यवसितमिति चेत् ॥

अन्यत्रेत्याधारभूतलादिग्रहणम्। तथा चोक्तम्।

गृहीत्वा वस्तुसद्भाव स्मृत्वा च प्रतियोगिनम्।
मानस नास्तिताज्ञान जायतेऽक्षानपेक्षया ॥

इति। परिहरति।

न। रूपादिष्विव बाधकाभावादिति ॥

न हि रूपाद्याश्रयग्रहण एवेन्द्रियव्यापार पर्यवसितो, न रूपादिष्विति युक्तम्। घ्राणव्यापारे सत्येव निर्गन्ध कुसुममिति ज्ञानमुत्पद्यते। न च तत्रेन्द्रियव्यापारोऽन्यत्र पर्यवसित इति युक्त वक्तुम्। द्रव्यस्य चाक्षुषज्ञानविषयत्वात्।

संबंधाभावो बोधक[1] इति चेत् ॥

न ह्यभावेन इन्द्रियसयोगः समवायो वा सभवतीति भावः। परिहरति।

न। स्वपक्षपरपक्षयोरसिद्धत्वात् ॥

मीमासकस्य पक्षोऽत्र स्वपक्षः। एतदेव विवृणोति।

स्वपक्षे तावद्रूपादिष्विवापरोक्षानुभवकार्यानुमेयो योग्यताख्यः संबंधः। परपक्षेऽपि संयुक्तविशेषणभावादिरिति ॥

आदिशब्देन सयुक्तविशेष्यभावादीना प्रत्यक्षपरिच्छेदोक्ताना स्वीकारः।

---

[1] घ. reads बोधक.

संयोगसमवायरहितस्य विशेषणविशेष्यभावानुपपत्तिरिति चेत् । न। विशिष्टप्रत्ययेन तत्सिद्धेरिति ॥

गोमान्धनवानित्यादिरित्यर्थः भावः । ऐतिह्यमन्तर्भावयति ।

अनिर्दिष्टप्रवक्तृक प्रवादपारंपर्यमैतिह्यमागमेऽन्तर्भूतम् ॥

अनिर्दिष्टोऽनिश्चित प्रवक्ता द्रष्टृत्वेन मूलभूतो यत्र तदनिर्दिष्टप्रवक्तृक प्रवादपारपर्यम। सत्य चेदिति शेषः। असत्य चेद प्रमाणम् । एतदुदाहरति ।

यथेह वटे यक्ष प्रतिवसतीति ॥

चेष्टा नाम प्रमाणान्तरमिति केचित् । अनुमानेऽन्तर्भूतेति चापरे । तदुभयमपि चेष्टालक्षणपूर्वकं निषेधयति ।

प्रयत्नजनिता शरीरतदवयवक्रिया चेष्टा । सा च नाट्यशास्त्रादिसमयबलेन पुरुषाभिप्रायविशेषमर्थविशेष च गमयतीति नागमाद्भिद्यते, लिप्यक्षरादर्थप्रतिपत्तिवदिति ॥

प्रयत्नजनितेत्यनेन वाय्वादिविकारजनितहस्तादिकम्पव्यवच्छेदः । नाट्यशास्त्रादीत्यादिशब्दाल्लोकव्यवहारपरिग्रहः । क्रियेत्युपलक्षणम । सयोगेनाप्यर्थप्रतीतिदर्शनात् । हस्तमुखसयोगविशेषाभ्या पिपासाबुभुक्षाप्रतिपत्ति[१] । लिपिरेवाक्षर तस्मादिति चेष्टाया प्रमाणान्तराभ्युपगमे लिप्यक्षराणामपि प्रमाणान्तरत्वप्रसग इति सूचितम । न च वक्तव्यम लिप्यक्षरानुमिताक्षरेभ्यर्थप्रतिपत्तिरिति क्रमेण, प्रमाणाभावात ,चेष्टातो वा तथाप्रसगात्।उपसहरति।

तदेव व्यवस्थितम् । एतानि त्रीणि प्रमाणानीति ॥

प्रमाणज्ञानमात्रमेव नापूर्वसाधन किंतु तेन प्रमेय किंचिद्वस्तुतत्वम तच्च किं स्यादित्यभिप्रायेण पृच्छति ।

किं पुनरेभि. प्रमाणैः प्रमातव्यमिति ॥

उत्तरमाह ।

---

१ ग. adds after this इति तृतीयोऽयमागमपरिच्छेदः ।

उच्यते । प्रमेयमिति । किंलक्षणमिति ॥

यद्यपि पूर्वं प्रमाविषय प्रमेयमिति लक्षणमुक्त तथापि न प्रमेयसामान्यापेक्षयाऽय प्रश्न किंतु तद्विशेषापेक्षयेति न विरोध । उत्तरमाह ।

यद्विषय ज्ञानमन्यज्ञानानुपयोगित्वेनैव निःश्रेयससाधन भवति तत्प्रमेयम् । तदेव तत्वतो ज्ञातव्य सर्वदा भावयितव्य च । न तु कीटकसख्यादि । तज्ज्ञानस्यानुपयोगित्वादिति ॥

अन्यज्ञानानुपयोगित्वेनेत्यनेन प्रमाणाद्यवच्छेद । प्रमाणज्ञानस्यात्माद्विज्ञानोपयोगित्वेन निःश्रेयससाधनत्वात् । प्रमेय विभजते ।

तच्चतुर्विध । हेय तस्य निर्वर्तक, हानमात्यन्तिक, तस्योपाय इति ॥

यद्यपि सूत्रकारेण मशरीरेन्द्रियार्थबुद्धिमन प्रवृत्तिदोषप्रेत्यभावफलदुःखापवर्गास्तु प्रमेयम् (गौ सू १-१-९) इति द्वादशविध प्रमेयमुक्त तथापि तस्य चतुर्धा भाव्यमानस्यैव नैःश्रेयसनिमित्तत्वमिति ज्ञापयितु सग्रहेण चातुर्विध्यमुक्तम् । चातुर्विध्यस्यापि स्वरूपमाह ।

तत्र हेय दुःखमनागतम् (यो सू २ १६) ॥

हेय नामावश्य दुःख वन परित्याज्यम् । तच्चानागतमेव, अतीतस्योपभुक्तत्वाद्वर्तमानस्योपभोग विना प्रकारान्तरेण परिहर्तुमशक्यत्वाद् । हेयमपि विभजते ।

एकविंशतिप्रकारम् । शरीर षडिन्द्रियाणि षड् विषया षड् बुद्धय सुख दुःख चेति ॥

घ्राणरसनचक्षुस्त्वक्श्रोत्रमनासि षडिन्द्रियाणि, गधरसरूपस्पर्शशब्दा बहिर्विषया ज्ञायमानतया सुखदुःखहेतुत्वात्, मनोविषयस्तु स्मृतिसकल्पादिरित्येके, निद्रालस्यकामादिरित्यपरे विषयाणामिन्द्रियाणा च षड्विधत्वाद् बुद्धयोऽपि षडित्युच्यन्ते । शरीरादीना सुखदुःखादत्यन्तविलक्षणत्वात्कथ दुःखशब्दवाच्यत्वमित्याशङ्क्याऽऽह ।

तत्र शरीरं दुःखायतनत्वाद्दुःखम् ॥

दुःखस्यायतनं गृह, शरीरावच्छिन्नात्मप्रदेशे हि दुःखमुत्पद्यते नान्यत्र । एतेनैव च विशेषेण ज्ञायमानतया दु खहेतुभ्यो विशेषक शरीर पृथगुक्तम् ।

इन्द्रियाणि विषया बुद्धयश्च तत्साधनभावात् ॥

दुःखमित्यनुवर्तते ।

सुखं दुःखानुषंगाद् खम ॥

दुःखेनानुषङ्गोऽविनाभाव' सुखस्तावन्यवश्य दु.खहेतुत्वम । एतेनोपचा- रादेव शरीरादिषु दुःखशब्द प्रयुक्त इति दुःखस्वरूपतया हि भाव्यमानाः शरीरादय स्वविषये वैराग्यहेतवा भवन्ति ।

दुःखं तु बाधनापीडासंतापात्मकं मुख्यतयैव भवति ॥

दु खशब्दवाच्यमितिशेष ।

तस्य निर्वर्तकमसाधारणकारणं अविद्यातृष्णे धर्माधर्मौ चेति ॥

तस्य गौणमुख्यभेदाभिन्नस्य दुःखस्य । निर्वर्तकमित्यस्य व्याख्या असा- धारणकारणमिति । यद्यपि धर्म सुखस्यैव कारण तथापि सुखस्य दु.खानु- षंगेण दु.खवर्गान्त'पातित्वाद् दु.खहेतुरुक्त' । प्रवर्तकस्य तस्यापि हेयत्वपरि- ज्ञानार्थमिति । अविद्यादीना लक्षणमाह-

सम्यगध्यात्मविद्भिः प्रदर्शितार्थे विपरीतज्ञानमविद्या मह संस्का- रेण ॥

आत्मन्यधिकृत्य वर्तत इत्यध्यात्म शरीरादि । सम्यग्यथा भवति तथा- ऽध्यात्म विदन्तीति सम्यगध्यात्मविद', ते प्रदर्शिते प्रकटीकृतेऽर्थे-

" अस्थिस्थूण स्नायुयुत मांसशोणितलेपन ।
चर्मावनद्ध दुर्गन्धिपूर्ण मूत्रपुरीषयोः ॥
जराशोकसमाविद्धं रोगायतनमातुरं ।
रजस्वलमनित्य च भूतावासमिम त्यजेत् ॥

इत्यादिना तस्मिन्विपरीतज्ञानम्

" अमृतस्येव कुडानि सुखानामिव राशयः ।
रतेरिव निधानानि योषितः केन निर्मिता ॥

इत्येवरूपाऽविद्या । प्रलयाद्यवस्थाया विपरीतज्ञानाभावेऽपि पुनः शरीराद्युत्पत्तिश्रवणात् शास्त्राभ्यासजनिततत्त्वज्ञानवतामपि रागद्वेषाद्यभिभवदर्शनादविद्याऽस्तीत्याह सह सस्कारेणेति ।

पुनर्भवप्रार्थना तृष्णा ॥

पुनर्भवस्य विशिष्टशरीरादिलाभस्य प्रार्थना याच्ञा ।

सुखदु.खयोरसाधारणहेतू धर्माधर्मौ ॥

सुखस्यासाधारणो मुख्यो दु'खस्याकारणभूतो हेतुर्धर्म । दु'खस्य पीडात्मकस्यासाधारणो सुखस्यानिमित्तभूतो हेतुरधर्मः ।

हानं दुःखविच्छेदः ॥

दु'खस्यैकविंशतिभेदाभिन्नस्य विच्छेदो हानि' ।

आत्यंतिकं न कदाचित्कथंचिद्दुःखसंबंध इत्यर्थ. ॥

न कदाचित्कथचिद्दुःखविच्छेदसद्भावेऽपित्या त्यतिक हानमुच्यते । विन. ष्टाया अपि दु.खव्यक्तेरुत्पत्त्यभावेऽपि तज्जातीयस्य व्यक्त्यन्तरस्योत्पादात् ।

तस्योपायस्तत्त्वज्ञानमात्मविषयम् ॥

यद्यपि द्वादशविधप्रमेयविषय सूत्रेऽभिहित तथाप्यात्मनः प्राधान्यज्ञापनार्थमात्मविषयमित्युक्तम् । तथाहि पूर्व शरीरादिषु हेयत्वेन ज्ञानोत्पादे ततस्तद्व्यतिरिक्तात्मनि च श्रुत्यादिप्रमाणनिश्चिते पश्चात्तत्रैव ज्ञानोद्भासो निःश्रेयससाधनम् । अत्र सवादिका श्रुति वदति ।

तथा चोक्त " आत्मा वारे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो निदिध्यासित य' " (बृ. उ. २-४-५) इति ।

श्रोतव्य. श्रुतिवाक्येभ्यो मन्तव्यश्चोपपत्तिभि' ।
ज्ञात्वा च सततं ध्येय एते दर्शनहेतवः ॥

वाशब्दोऽवधारणे । एते श्रवणमननध्यानरूपा दर्शनस्यात्मविषयसाक्षात्कारज्ञानस्य हेतव' । आत्मज्ञान च निःश्रेयसकारणमित्यत्र श्रुतिं दर्शयति।

तरति शोकमात्मविदिति (छा. उ. ७–१–३) ॥

आत्माद्वैतज्ञानमेव निःश्रेयससाधनमिति मतनिरासार्थमाह ।

स द्विविध परश्चापरश्चेति ॥

उभावप्येतौ मुमुक्षुणा ज्ञातव्यौ ।

तथा चोक्तम् " द्वे ब्रह्मणी वेदितव्ये परं चापरं च ॥"

आदिग्रहणाद् द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया (मु ३–१–१) इत्यादिश्रुतिः

" द्वाविमौ पुरुषौ लोके क्षरश्चाक्षर एव च ।
क्षरः सर्वाणि भूतानि कूटस्थोऽक्षर उच्यते ॥
उत्तमः पुरुषस्त्वन्यः परमात्मेत्युदाहृतः ।
यो लोकत्रयमाविश्य बिभर्त्यव्यय ईश्वरः ॥

इति स्मृतिश्च स्वीक्रियते । तत्र परापरयोर्लक्षण तत्र प्रमाण चाह ।

नित्यैश्वर्यविशिष्ट ससारधर्मैरीषदप्यसंस्पृष्ट परो भगवान्महेश्वरः सर्वज्ञः सकलजगद्विधाता ॥

ऐश्वर्यं सकलपुरुषार्थाधिष्ठातृत्व तेन विशिष्टो युक्तः । ससारधर्मै रागद्वेष-मोहदुःखादिभिरीषदपि सर्वदाप्यसस्पृष्ट सर्वज्ञोऽनादिरिति शेष । गच्छति विनश्यतीति तच्छील जगत्सकलस्य विनश्यतो वस्तुनो विधातेति लक्षणम् । प्रश्नपूर्वक प्रमाणमाह

स कथ ज्ञातव्य । अनुमानादागमाच्च । तथाहि विवादाध्यासित-मुपलब्धिमत्कारणकम्, अभूत्वाभावित्वाद्वस्त्रादिवदिति ॥

उपलब्धिः कारणसाक्षात्कार । न च धर्मिविशेषस्यानिर्देशात्सदिग्धाश्रयो हेतुरिति वाच्य । साध्यविशेषाभिधानेन यत्र बुद्धिमत्पूर्वकत्वेन विवादस्तस्यैवाङ्कुरादेः पक्षीकारात् । अथेश्वरकारणत्वे साध्ये साध्यविकलो दृष्टान्तः, वस्त्रादावीश्वरकारणत्वासिद्धेः, व्याप्त्यसिद्धिश्च । बुद्धिमन्मात्रकारणत्वे च साध्ये विवक्षितविशेषासिद्ध सिद्धसाध्यता च । संसारिणामेव धर्मद्वारेणाङ्कुरादि-कारणत्वादित्याशङ्क्याह ।

---

१ ग कर्तृकम । घ कर्तृपूर्वकम ।

सामान्यव्याप्तेरनवद्यत्वेन निर कर्तुमशक्यत्वात् । तत. सामान्यसिद्धौ पारिशेष्यात्कार्यविशेषाच्च कर्तृविशेषसिद्धि. ॥ चित्रादिकार्यविशेषात्कर्तृविशेषसिद्धिवदिति ॥

सामान्यव्याप्तेः यत्कार्यं तत्सकारणं साक्षात्कारणारकारणकर्मित्येवंरूपायाः । परिशिष्यते येनासौ परिशेष. प्रसक्तप्रतिषेधः । न ह्यचेतनस्यासर्वज्ञस्य शरीरिणो वाङ्कुराद्यशेषकार्य नैरन्तर्येण हेतुत्व घटते. अतो विवादाध्यासित कार्यमशरीरसर्वज्ञपूर्वकमस्मदाद्यजन्यत्वात । यदेवविध साध्य न भवति तदस्मदाद्यजन्यकार्यं न भवति यथा घटादीति व्यतिरेकी । कार्यविशेषाच्चेत्यनेनान्वय सूचयति । तथाहि विवादपद स्वोत्पादनप्रवीणज्ञातृकारणक विशिष्टकार्यत्वाच्चित्रवत । यत्नु कैश्चिच्छरीरस्यापि व्यामावनुप्रवेशात्सिद्धि. स्यात्तदसिद्धौ कर्तुरप्यसिद्धिरित्युच्यते तत्र यद्यङ्कुरादिक शरीरिकर्तृक कार्यत्वाद्घटादिवदित्युच्यते तदा प्रत्यक्षेणैव देशविरुद्धो हेतु । अङ्कुराद्युत्पत्तिसमये शरीरस्यानुपलब्धिबाधितत्वात् । न च तदसिद्धो कर्तुरप्यसिद्धिर्बाधकाभावात्, न हि कार्यत्वेन बहुवनृणत्वासिद्धो विनाशित्वस्याप्यसिद्धिरस्ति । अथ क्षित्यादिकमकार्यमकर्तृक वा शरीराद्यजन्यत्वाद्गगनवदित्युच्यते. तत्राद्ये साध्येऽङ्कुरादिभिरनैकान्तिकत्वाद द्वितीये तु भाष्ये विशेषनिषेधस्य शेषाभ्यनुज्ञाविषयत्वात शरीराद्यजन्यत्व नाम शरीरव्यतिरिक्तहेतुजन्यत्व हेतु स्यात । ततश्च साधनविकलो गगनदृष्टान्त ।कि च नदीस्रोत पतितचम्पककर्मणोऽपि पक्षीकारात शरीराजन्यत्व भागासिद्धम । अथेश्वर शरीरी कर्तृत्वादस्मदादिवत । तन्न, आश्रयासिद्धत्वात् तन्सिद्धौ तद्ग्राहकप्रमाणबाध. । ईश्वर कर्ता न भवति, अशरीरत्वात, मुक्तात्मवदित्युच्यमाने व्याप्यत्वासिद्धो हेतुः. आश्रयासिद्धो वा, प्रतिज्ञापदयोर्व्याघातो धर्मिग्राहकप्रमाणबाधश्च । कि च चम्पकः कम्पत इत्यादावशरीरस्यापि वृक्षादे कर्तृत्वाभ्युपगमात्पुनरनैकान्तिक इत्यलम् ।

एको हि रुद्रो न द्वितीयाय तस्थु । य इमांल्लोकानीशत ईशनीभि· (श्वे. ३-२) इत्याद्यागमाच्च ॥

ईश्वरो ज्ञातव्य इति शेषः । द्वितीयायेति सहार्थे तृतीयास्थाने चतुर्थी ।

ईशनीभिरिच्छादिशक्तिभिर्मौल्लोकानीशतेऽधितिष्ठति । अपरात्मनो लक्षणमाह ।

संसारफलोपभोक्ताऽपरः ॥

न विद्यतेऽन्तः कालतो देशतः संख्यातश्चेत्यनन्तः । नित्यो व्यापकोऽसंख्यश्चेत्यर्थः । तत्सद्भावे च प्रत्यक्षं प्रमाणम् । तथा हि मनोव्यापारे सति प्रत्यात्ममहं सुखी, अहं दुःखीति प्रत्ययो दृष्टः, न चासौ शरीराद्यालम्बनः, शरीराद्यप्रतीतावप्यन्धकारेऽहमिति प्रत्ययोत्पादात् सुखादीनां शरीराद्यनाश्रयत्वात् । स्थूलोऽहं, कृशोऽहमिति तु प्रत्ययस्य चक्षुषा स्पर्शनेन वा शरीरग्रहणे सत्येव भावाद्यद्यपि शरीरालम्बनत्वं तथाप्यहमित्यभेदप्रत्ययस्तत्र भ्रान्त एवमशरीरमिति भेदावभासेन बाधितत्वात् । प्रत्यक्षसिद्धेऽपि प्रतिपद्यमाने परे प्रत्यनुमानमाह ।

स खलु बुद्ध्यादिकार्याणामाश्रयभूतोऽनुमातव्यः ॥

बुद्ध्यादिकं क्वचिदाश्रितं भावरूपकार्यत्वाद्गुणत्वाद्वा रूपादिवत् ।
व्याप्तिं दर्शयति ।

न हि कार्यमनाधारकं किंचिदुपलब्धम् ॥

सिद्धसाध्यतापरिहाराय भूतचैतन्यं निषेधति ।

न चेन्द्रियाणामाश्रयत्वं युक्तम् । उपहतेन्द्रियस्य विषयस्मरणायोगात् ॥

उपहतमिन्द्रियमुपहतेन्द्रियं उपहतस्येन्द्रियस्य विषये स्मरणायोगप्रसङ्गात् । कस्मादित्यत्राह ।

अन्यानुभूतेऽर्थेऽन्यस्मरणादर्शनात् ॥

इन्द्रियमनुभवितृ न भवति, संस्कारसद्भावेऽपि सर्वदैवास्मर्तृत्वात्पाषाणादिवदस्मर्तृत्वाच्चक्षुराद्यभावेऽपि रूपादिविषये स्मरणदर्शनात् । किं चेन्द्रियाणां ज्ञानाद्याधारत्वे एकस्मिन्नपि शरीरे नानाचेतनानां कदाचिद् विप्रतिपत्तिः स्यात् तर्हि शरीरमेव चेतनमस्त्वित्याशङ्क्याह ।

अत एव शरीरस्यापि बाल्यकौमारयौवनादिभेदभिन्नत्वादत्वादस्मरणम् ॥

यतोऽन्यानुभूतेऽर्थेऽन्यस्मरण न भवति, अत एव शरीरस्य स्मरण न संभवति, अतश्चानुभवितृत्वमपि नास्तीत्यर्थः। शरीरस्यापि बाल्यकौमारयौवनादिभेदभिन्नत्वात्। न च तत्रावस्थाभेदमात्रं नावस्थावच्छिन्नमिति वाच्यम्। महत्त्वभेदस्य आश्रयभेदाव्यभिचाराद् महत्त्वभेदस्याश्रयभेदमूलत्वात्कुवलयामलकबिल्वादिषु परिमाणभेदवत्। बौद्धराद्धान्तेऽपि स्मरण नोपपद्यत इत्याह।

एतेन पूर्वबुद्ध्यनुभूतेऽर्थे उत्तरबुद्धेः कार्यकारणभावात्स्मरणमपास्तमन्यत्वाविशेषात् ॥

अनुभवितृस्मर्त्रोर्भेदेऽपि परस्परं कार्यकारणभावस्य विद्यमानत्वात् कारणबुद्ध्यानुभूतं चेत्कार्यबुद्धिः स्मरति तदोपाध्यायानुभूतं च शिष्यः स्मरेत्। एतद्दूषणपरिहारायापर आह।

कार्पासे रक्ततावदिति चेत ॥

यथा कार्पासबीजे लाक्षादिना कृता रक्तता भेदाविशेषेऽपि तद्बीजसन्तान एव पुष्पं फलं वा रक्ततामुत्पादयति न पुनर्बीजान्तरसन्ताने तद्वदुपाध्यायबुद्धिजनितसंस्कारस्तस्मिन्नेव सन्ताने स्मृतिं जनयति न पुनः शिष्ये तस्य सन्तानान्तरत्वात्। तदुक्तं

यस्मिन्नेव हि सन्ताने आहिता कर्मवासना।
फलं तत्रैव बध्नाति कार्पासे रक्तता यथा ॥

कर्म पुण्यापुण्यरूपः कर्म चासौ वासना चेति कर्मवासना तच्चोपलक्षणमनुभवजनितसंस्कारायाः परिहरति।

न। साधनदूषणाऽसंभवात् ॥

एतद्विवृणोति।

अन्वयाद्यभावान्न साधनमप्रसिद्धत्वाद्यनुद्भावनाच्चादूषणम् ॥

न तावत्स्वपक्षसाधनमिदं स्मृतिः कार्यकारणभावात्संभवतीति। कार्पासे रक्ततावदित्यत्रान्वयाभावात् यत्र न स्मृतिस्तत्र न कार्यकारणभाव इति व्यतिरेकाभावात्। नापि परपक्षदूषणं पूर्वबुद्ध्यनुभूतार्थमुत्तरबुद्धि-

न स्मरति, अनुभवितुरन्यत्वात्सन्तानान्तरबुद्धिवदित्यस्य हेतोः कार्पासे रक्तता वदित्यनेनासिद्धत्वाद्यन्यतमदोषस्यानुद्भावनात् । किं च सम नाना कार्यकारण भाव एव सन्तान इति बौद्धाना कृतान्त । तादृशश्च कार्यकारणभाव शिष्योपाध्यायबुद्धीनामस्तीति प्राक्तनमेव दूषणम । दूषणान्तरमाह ।

न च कर्पासेऽपि निरन्वयनाशोत्पादे रक्ततोपपद्यते कर्पासान्तरवत् ॥

निर्गतोऽन्वयः कारणपरम्परा यत्रासौ निरन्वयः स चासौ नाशश्च निरन्वयनाशः । तस्मिन्सत्युत्पादो यस्य कार्यकारणभावस्य स निरन्वयनाशोत्पादः, तस्मिन्सति कर्पासे न रक्ततोपपद्यते तद्वत्व नार्हति यथा कर्पासान्तरे तस्मात्तत्रापि बीजावयवाना रक्तानामनुवृत्त्यैव कर्पासे रक्ततोत्पद्यते । न च क्षणिकवादिन पक्षेऽनुभवितुः संस्कारस्य वानुवृत्तिरस्ति तदभावे स्मरणमपि न स्यादिति भावः ।

एतेनैव क्षणिकत्व निरस्त ॥

अनुभवितुर्विनाशेऽन्यस्य स्मरण सर्वथा नोपपद्यते । एतेनेत्यनेन "यत्सत्त क्षणिक यथा जलधर सन्तश्च भावा अमी" इत्यनुमानस्य तर्कबाधा दर्शिता । तथाहि सर्वस्य पक्षीकारे दृष्टान्ताभावादसाधारणो हेतुः । विवादाध्यासित इति पक्षीकारे जलधरस्यापि द्वित्रिक्षणावस्थायित्वा साध्यविकलो दृष्टान्तः । एवं देशे प्रत्यक्षबाध दर्शयति ।

प्रत्यभिज्ञाख्येन च प्रत्यक्षेण स्फटिकादिष्वक्षणिकत्वं गृह्यते ॥

स एवाय स्फटिको यो मया वत्सरात्पूर्व दृष्ट इति पूर्वापरकालकलितवस्तुग्राहि प्रत्यक्षज्ञानमुत्पद्यत इति प्रत्यक्षकदेशविरुद्धमनुमानम, तथा यस्याह तत्पुत्रमद्राक्ष तस्य पौत्र पश्यामीत्यात्मन्यपि प्रत्यभिज्ञानमुत्पद्यते । परमतमाशङ्कते ।

प्रदीपादिष्विव भ्रान्तमिति चेत ॥

पूर्वप्रज्वालित विनष्टे पुनरन्येन प्रज्वालित प्रदीपे स एवाय प्रदीप इति प्रत्यभिज्ञान भेदग्राहिपुरुषेण प्रत्यक्षेण बाध्यमानत्वाद्यथा भ्रान्त तथात्रापीत्यर्थः । यदि वैकस्मिन्नेव प्रदीपसन्ताने विवादाध्यासित प्रदीपो नैको भिन्नकालेन्धनजन्यत्वात्सप्रतिपन्नानेकप्रदीपवदित्यनुमानेन बाध्यमानत्वात्प्रत्यभि-

ज्ञान यथा भ्रांत तथा क्षणिकत्वानुमानबाधितमक्षणिकत्वप्रत्यभिज्ञान भ्रान्तम् ।
दूषयति ।

न । एकत्र बाध्यत्वेन भ्रांतत्वे सर्वत्र भ्रांतत्वकल्पनायामतिप्रसङ्गात् ॥

एकत्र नीलादिज्ञानस्य बाध्यत्वेन भ्रांतत्वे सर्वत्रापि तथाभावप्रसङ्ग इत्यर्थ । न च सर्वमपि प्रत्यभिज्ञान क्षणिकत्वानुमानबाधितमिति वाच्यम् । अनुमानस्य प्रागुक्तयुक्त्याऽदृष्टान्तत्वात् । भ्रांतमपि प्रत्यभिज्ञान बौद्धस्य न सम्भवतीत्याह ।

अनभ्युपगमाच्च । म दृश्यस्य क्षणिकत्व भ्रांतिबीजाभाव ॥

भ्रांतमपि प्रत्यभिज्ञान प्रदीपादौ पूर्वान्तरप्रदीपक्षणाना सादृश्ये स्थिरे सत्येव भवति न चास्ति क्षणिक ववादिन किंचित्स्थिरम् । अतो निमित्ताभावे नैमित्तकस्य प्रत्यभिज्ञानस्याप्यभाव स्यादित्यर्थ । स्थायित्व त प्रमाण नमकायाप्रकक रणजयान कार्यत्वा सप्रातपन्नैककालन्यायवत् । उपसहरति

तस्मात्सिद्धमतच्छरीरान्द्रियातिरिक्त आत्मा व्यापको नित्य इति नित्यत्व कृत इति चेन्न भाव वे सत्यनादित्वान् गगनवदिति ॥ ।

पर प्र त ।

तदेव कथ । जातमात्र जन्मान्तरानभवसचकस्मरणाल्गम्य हर्षमोह भयशोकस्तन्याभिलाष दर्शनात ॥

जातमात्र प्राणिन त ष । तदानीमेव जातस्य मृगशावाद स्त यापाना नुभवा नास्ती त ज मान्तरानुभव जायत एव म ाजाताना मुखप्रसादाद्य नुमिता हष दय सम्यदु गसा नद नाजायमानास्तज्जातीयलिंगसखदु ख साधनयोर्या सस्मरणादेव भवन्ता यनम न्०या । व्य पक वे प्रमाणमाह ।

धर्मादेराश्रयमयागापक्षस्य गुरुत्वादिवदाश्रयातरे वाय्वादौ क्रिया कर्तृकत्वादणिमाद्यपतम्य युगपदसख्यातशरीराधिष्ठातृत्वाच्च व्यापकत्वासिद्धि ॥

प्रयोगस्तु धर्माधर्मौ स्वाश्रयसंयुक्त एवाश्रयान्तरे क्रिया जनयतः, एकद्रव्यत्वे सति क्रियाहेतुगुणत्वादगुरुत्ववत् । युगपदनेकशरीराधिष्ठातृत्वे प्रमाणमाह

तथा चोक्तं पुराणे—

आत्मनो वै शरीराणि बहूनि मनुजेश्वर[1] ।
प्राप्य योगबलं कुर्यात्तैश्च सर्वां महीं चरेत् ॥
भुंजीत विषयान्कैश्चित्कैश्चिदुग्रं तपश्चरेत् ।
संहरेच्च पुनस्तानि सूर्यस्तेजोगणानिव ॥ इति ॥

श्लोके युगपदिति सम्प्रदायादगम्यते । उपसंहरति ।

तदेवमपरात्मतत्त्वज्ञानं परलोकसद्भावेन परलोकप्रवृत्त्युपयोगित्वादधर्मक्षयहेतुत्वाच्च नि.श्रेयसाङ्गमिति ॥

एतेन नित्यात्मज्ञानमात्मनि शाश्वतस्नेहजननद्वारेण संसारकारणमिति वदन्तो बौद्धा अपि प्रत्युक्ता । नित्यपरलोकाभावे हि

' यावज्जीवं सुखं जीवेन्नास्ति मृत्योरगोचर' ।
भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुतः ॥

इति वदतो लौकायतिकस्येव यथेष्टचेष्टाप्रसङ्गाद् अधर्मक्षयहेतुत्वे च 'तरति शोकमात्मविद्' इत्यागम' प्रमाणम । परमात्मज्ञानस्य नि श्रेयसहेतुत्वं दर्शयति ।

परमात्मतत्त्वज्ञान च तदुपासनाङ्गत्वेनापवर्गसाधनम् ॥

तस्य परमात्मन उपासनमाराधन तदुपासन परमात्माऽऽराधन तस्याङ्गत्वेनोपायत्वेन ।

स चोपासनविधि· ॥

आराधनप्रकार ।

क्लेशकर्मक्षयसमाधिलाभार्थमनुष्ठानम् ॥

---

१ मनुजेश्वरः ।

क्लेशकर्मक्षयार्थं समाधिलाभार्थं चेत्युभयत्राप्यर्थशब्दसबधः । येनकेनचिदनुष्ठानेन रागद्वेषमोहाख्या क्लेशाः क्षीयन्ते परमात्मनि च चित्तैकाग्र्यलक्षणः समाधिः प्राप्यते तदनुष्ठान परमेश्वरोपासनविधिरिति । अत्र पतंजलिसूत्रमनुवाद दर्शयति ।

तथा चोक्तम् । तपः स्वाध्यायेश्वरप्रणिधानात्मिका क्रिया योगः (यो. सू. २-१) । क्लेशतनूकरणार्थं समाधिलाभार्थश्चेति (यो. सू. २-२) ॥

यद्यपि पतजलिसूत्रे समाधिभावनार्थः क्लेशतनूकरणार्थश्चेति पाठस्तथा पीहार्थक्रममाश्रित्यान्यथा पाठः कृत. । सूत्रार्थं कथयति ।

तत्रोन्मादकामादिदोषव्यपोहार्थमाध्यात्मिकादिदुःखसहिष्णुत्वं तपः ॥

एवमेतानि विविधानि दुःखानि शान्तचित्तेन नियमपूर्वक सहमानस्य यद्दुःखसहिष्णुत्व निवर्तकधर्मसचयमधर्मविनाश च कुरुते तत्तप इत्युच्यते । चान्द्रायणाद्यपि चानशनादिजनिततद्दुःखसहरूपत्वात्तपः।निवर्तकधर्मसचयाच्च योगप्रवृत्तिहेतु श्रद्धातिशयो भवति, अधर्मनाशाच्चोन्मादकामव्याध्यादीना योगान्तरायाणा प्रलयः, ततश्चित्तसमाधिः । तपो धर्माधर्मसचयक्षयहेतुरित्यत्र प्रमाण न त्वादिवचनम् । तथाहि

तमोमूलमिद सर्व यद्दैव मानुष सुखम् ।
तपोमुख्य बुधैः प्रोक्त तमोन्त वेददर्शिभिः ॥
महापातकिनश्चैव शेषाश्चाकार्यकारिणः ।
तमसैव तु मुच्यन्ते तसेन किल्बिषात्ततः ॥
यत्किञ्चिदेनः कुर्वन्ति मनोवाङ्मूर्तिभिर्जनाः ।
तत्सर्व निर्दहत्याशुस्तपसैव तपोधना ॥ इति ।

स्वाध्यायस्वरूपमाह ।

प्रशान्तमन्त्रस्येश्वरवाचिनोऽभ्यासः स्वाध्यायः ॥

ईश्वरवाचिन इति क्षुद्रसिद्धिहेतुनिरासाय । प्रशान्तग्रहणं परमात्मनिष्ठेन भावितव्यामिति ज्ञापनार्थम् । ईश्वरग्रहणाद्गीतादियोगशास्त्राभ्यासो वा स्वाध्यायः । ईश्वरप्रणिधानमाह ।

परमेश्वरतत्त्वस्य प्रबन्धेनानुचिन्तनमीश्वरप्रणिधानम् ॥

प्रबन्धेन नैरन्तर्येणानुचिन्तनं स्मृतिः । पुष्पादिभिर्वाऽऽराधनं सर्वकर्मणां परमगुर्वाचार्याणां वा । सोऽयं तपःस्वाध्यायेश्वरप्रणिधानादिक्रिया योगसाधनत्वाद्योग इत्युक्तः स च क्लेशतनूकरणार्थ इत्युक्तः । अतः क्लेशस्वरूपमाह ।

समासतो रागद्वेषमोहाः क्लेशाः । समाधिप्रत्यनीकसंसारापत्तिद्वारेण क्लेशहेतुत्वात् ॥

आसक्तिलक्षणो रागः, कोपो द्वेषः, मिथ्याज्ञानं मोहः । समाधिप्रत्यनीके-त्यादिना क्लेशशब्दवाच्यत्वे निमित्तमुक्तम् । मुख्यस्तु क्लेशो दुःखमेव । रागादयो हि समाधिविरोधित्वेन संसारापादनद्वारेण पुरुषं क्लेशयन्तीति क्लेशा उक्ताः । समासत इति पदं तु सांख्यमतनिरासाय । तैर्हि अविद्यास्मिता-रागद्वेषाभिनिवेशाः क्लेशाः (यो. सू. २-३) इति ब्रुवाणैः पञ्चक्लेशाना-भ्युपगमः । तच्चायुक्तम् । अस्मिताभिनिवेशयोर्मोहएवान्तर्भावात् । तथाहि । दृग्दर्शनशक्त्योरेकात्मतेवास्मिता (यो. सू. २-६) दृक्शक्तिः पुरुषः, दर्शनशक्तिर्बुद्धिः, तयोर्भिन्नयोरेकात्मकतयाऽभेदेन प्रतिपत्तिर्मोह एव । तथा स्वरसवाही विदुषोऽपि तथारूढोऽभिनिवेशः (यो. सू. २-९) मरणत्रासजनितः सर्वदाहं भूयासमिति योऽयं सङ्कल्पः स चाभिनिवेशः स चानादिमरणजनित-दुःखानुभवादुद्भववासनाजन्यत्वात् स्वरसवाहीत्युक्तः । सोऽपि यथात्यन्तमूढानां दृश्यते तथा ज्ञातपरस्य विदुषोऽपि रूढः प्रतीयते स च मोह एव । अवश्य-भाविनि मरणे सदा भूयासमित्येव ज्ञानस्यान्यथाप्रत्ययत्वाद्विदुषा-मप्यान्तरदोषान्मोहो दृष्टः । यथा सूर्यादयादिलिङ्गानुमितदिग्भागस्यापि दिङ्मोह इति । यथा तपःस्वाध्यायेश्वरप्रणिधानादिक्रिया योगः क्लेशविनाश-हेतुस्तथा योगाङ्गान्यपीति तानि दर्शयति ।

तथा यमनियमासनप्राणायामप्रत्याहारधारणाध्यानसमाधयोऽष्टाव-ङ्गानि (यो. सू. २-२९)

अनुष्ठेयानीति शेषः । अङ्गानि कारणानि । यमादीनां योगहेतुत्वेन

कारणत्वात् । समाधस्तु योगात्मकस्याप्युत्तरोत्तरस्य समाधानवयस्य इत्युत्वा दगत्वमिति । आदावहिंग्रायमानाह ।

तत्र देशकालावस्थाभिरनियता पुरुषस्य शुद्धिवृद्धिहेतवो यमा अहिंसाब्रह्मचर्यास्तेयादय ॥

आदिश॰दन स॒यापरिग्रहया परिग्रह गु द्धरधममदमाना दक्षय । वृद्धधमापचय । तद्धतवा य देश ादभिरानयता अहिंसादय सर्वस्मिन्देशे सर्वस्मिन्काले सर्वस्यामवस्थाया न हन्य म ब्रह्मचय चरा मि न चोरयाम नास॒य वदाम ना पि परस्या गृह्न म ति सकल्पपूवकास्ते यमा । यदि पुनस्तीथाद। ना ाहन स्म ब्रह्मचय चरामाति दगादिनियतास्तदा नियमा एव न यम

देशकालावस्थाद्यपेक्षिण पुण्यहतव क्रियाविशेषा नियमा देवता प्रदक्षिणस॰ध्योपासनजपाद्य ॥

देशविशेष र्णम दवतादर्शनम कालावशेषापेक्ष स॰ध्योपासनम् । जपादया त शुद्धावस्थामात्रापाश्रणी पुण्यावशेष प्रात तु देशविशेषापेक्षण च अन त ागवसन्निधावयादिवचनात् अ येऽपि स्नाशादिव पापेक्षिण क्रयाविशषा नियमा व दत या । पातञ्जलास्तु निवृत्ति लक्षणा यमा इ याह । तथा च त्रम । आहसास यास्तेयब्रह्मचयापरिग्रहा यमा (यो स) । शौचस ताषतप स्व याय श्वरप्र णधानानि नियमा (या सू ३) अस यवचननिवृत्तत्वह स॒य ावक्षितम् । आसन लक्षयात

योगकर्मविरोधिक्लेशजयार्थ करणब ध आसन पद्मकस्वस्तिकादि ॥

करणाना शरारावयवाना पदादाना ब ध सयम पद्मस्वास्तकाद्यनेक प्रकार प्राणायामोपयोगी यस्तदासन स्थिर सुख चोपवेशनामत्यर्थ । स च योगक्रियाविरोधिना ये क्लेशा क्लेशहतवो व्याधयस्तेषा जयार्थो विना शार्थ इति प्रयोजनोपन्यास । प्राणायाम लक्षयात ।

कोष्ठ्यस्य वायोर्गतिविच्छेद प्राणायामो रेचकपूरककुम्भकप्रकार ॥

कोष्ठे शरीरान्तर्देशे भवः कोष्ठ्यो वायुः श्वासप्रश्वासरूपः, तस्य यो गतिविच्छेदः स प्राणायामः स च त्रिविधो रेचकादिभेदेन । तत्रान्तर्गतस्य वायोर्बहिर्निःसारण रेचकः । बाह्यस्य शरीरपूरण पूरक । पूरितस्य शरीरान्तर्धारण कुंभक । वायुवशीकरणोपायमाह ।

स च शनैः शनैर्जेतव्यो वनगजेन्द्रवत् ॥

यथा गजेन्द्र. शनै. शनैरुपायेन वशीक्रियमाणो महान्तमुपकार करोति बलादप्रयोगेण गृह्यमाणस्त विनाशयति तथा वायुरपि शनैर्ध्रियमाणो महान्तमुपकार निःशेष रागादिमत्त्व विनाश्य समाधि प्रापयति । अप्रयोगेण बलाद्ध्रियमाणस्तु वातो गुल्माद्यनर्थमेव जनयतीति । प्रत्याहारमाह ।

समाधिप्रत्यनीकार्थेभ्यश्चेतसः समन्ताद्व्यावर्तनं प्रत्याहार ॥

समाधेः प्रत्यनीका विरोधिनो ये पुत्रकलत्रादयस्तेभ्यः समन्तात्सर्वेभ्यश्चेतसो व्यावर्तन व्यावृत्तिः प्रत्याहारः ।

प्रत्याहृते चेतसि बाह्येन्द्रियाण्यपि प्रत्याहृतानि भवन्ति चेतोऽधीनत्वात्प्रवृत्तेः । प्रत्याहारेणैव च धारणलाभ ।

देशबंधश्चित्तस्य धारणा (यो. सू. ३-१)॥

शरीरावयवो नाभ्यादिर्देश इत्येके, बाह्यसूर्यमण्डलादिरित्यपरे, परमात्मा वात्र देशो विवक्षितः, तदाराधनप्रवृत्तत्वान्मोक्षार्थिन इत्याचार्याः । तत्र देशे चित्तस्य मनसो बन्धः प्रयत्नेन धारण निश्चलीकरण यत्सा धारणेति ।

तत्र प्रत्ययैकतानता ध्यानम् (यो. सू. ३-२)॥

तत्र धारणादेशे प्रत्ययस्य ध्येयालबनस्यैकतानतासदृशप्रवाहो मध्ये प्रत्ययान्तरेणापरामृष्टो ध्यानम् ।

तदेवार्थमात्रनिर्भासं स्वरूपशून्यमिव समाधिः(यो. सू. ३ ३)॥

तदेव ध्यानमेव ध्येयाकारमात्रनिर्भासं स्वरूपेण प्रत्ययात्मकेन शून्यमिवेदं ध्येयमहं ध्यायामीति भेदेन ज्ञानशून्यं यदा भवति तदा समाधिरित्युच्यते । एतदेव यद्वा–

ध्यानोत्कर्षान्निवाताचलप्रदीपावस्थानमिवैकत्रैव चेतसोऽवस्थान स-माधिरभिधीयते ॥

उपसहरति ।

एवमेतानि योगाङ्गानि मुमुक्षुणा सर्वेषु ब्रह्मादिस्थानेष्वनेकप्रकार-दु खभावनयाऽनभिरतिसज्ञित पर वैराग्य महेश्वरे च परा भक्तिमाश्रित्या त्यन्ताभियोगेन सेवितव्यानि ॥

अनेकप्रकारेण स्वविभवातिशयितविभवदर्शितक्षयभावनया जनितानि दु खानि तेषा भावनया ब्रह्मादिस्थानेष्वनाभरतिरपेक्षाभावस्तत्सज्ञित तत्स्वरूप यत्तत्पर वैराग्यम् । योगाङ्गसेवाया फलमाह ।

ततोऽचिरेणैव कालेन भगवन्तमनौपम्यस्वभाव शिवमवितथ प्रत्य क्षत पश्यति । त दृष्ट्वा निरतिशय श्रेय प्राप्नोति ॥

निर्गतोऽतिशयो यस्मात्तन्निरतिशय श्रेयो मोक्ष, शिवज्ञानादेव मोक्ष इत्यत्र प्रमाण दर्शयति ।

तथाचोक्तम

यदा चर्मवदाकाश वेष्टयिष्यन्ति मानवा ।

तदा शिवमविज्ञाय दु खस्यान्तो भविष्यति ॥

(श्वे उ.६ २०) तमेव विदित्वाऽतिमृत्युमेति (श्वे ३ ८,६ १५)। तरति शोकमात्मविदिति ॥ (छा.)

चर्मैव चर्मवत् । यथा चर्म वेष्टयन्त तथाऽऽकाश यदा वेष्टयन्ति मानवा स्तदा शिव परमात्मानमविज्ञाय सर्वस्य दु खस्यान्तो भविष्यति । उपस हरति ।

तस्माच्छिवदर्शनान्मोक्ष इति ॥

मोक्षस्वरूपे विप्रतिपत्तेर्विद्यमानत्वात्प्रश्नपूर्वक वैशेषिकमतमादौ दर्शयति ।

क पुनरयं मोक्ष । एके तावद्वर्णयन्ति समस्तविशेषगुणोच्छेदे सहारावस्थायामाकाशवदात्मनोऽत्यन्तावस्थान मोक्ष इति ॥

अत्यन्त सर्वदावस्थानमि दनेन प्रलयावस्थाने विशेषकथनम् । वैशेषिक प्रति कश्चिच्चोदयति ।

कस्मात् ॥

सुखार्थैव प्रक्षावता प्रवृत्तिन स्य त् अत सुखमात्रानुभवाऽगाकार्य इति भाव । पर परिहरात

सुखद खयोरविनाभावित्वन विवेकहानानुपपत्तिरिति ॥

सुखहेतनामवन्य न ख्जनक त्वमावनाभावत्वम म क्ष प्रवृ यनुपपत्तेरि त्यस्य परिहारमा"

न च सुखाथ एव प्रक्षावता प्रवृत्ति । कण्टकादिजनितदु खपरिहा रार्थत्वेना पि प्रवृत्तेरुपलम्भात ॥

"दानीमाचाय स्वप त दर्शयतुवामा पशावक त दूषयात

मोहावस्था वा मृच्छाद्यवस्थावन्न विवाकिना प्रवृत्तिर्न युक्तेत्याहु रन्ये ॥

वैशेषिक याऽ ये त्वयामति भाव न त्सपारहाराथमव प्रवृत्तिर्नोपपद्यते इति दशयति ।

दु खे सति सुखोपभागम्यासभवात्कण्टकादिदु खपरिहारोऽपि सुखोपभोगाथ एवेत्यसमो दृष्टान्त ॥

स्वमते यद्यपि मुमुक्षुणा प्रवृत्त सुखानभवायाविवेकप्रवृत्तत्वात्सप्रति पन्नप्रवृत्तिवादत्यनमानमक्त तथापि प्रश्नपवकमागमप्रमाणमाह ।

कुतो मुक्तस्य सुखोपभोगबुद्धिरिति चेत् । आगमात । उक्त हि ।
सुखमात्यन्तिक यत्र बुद्धिग्राह्यमतींद्रियम् ।
न वै मोक्ष विजानीयाद्दुष्प्रापमकृतात्मभिरिति ॥

तथा–आनंदं ब्रह्मणो रूपं तच्च मोक्षेऽभिव्यज्यते ।
विज्ञानमानंदं ब्रह्मेति (बृ. ३-९-२८) ॥

दुःखाभावेऽत्र सुखानन्दशब्दावुपचारेण प्रयुक्तौ, यथा भाराक्रान्तस्य वाहिकस्य तदभावे हि सुखी जातोऽहमिति प्रत्यय इत्याशंकायामाह ।

मुख्येऽर्थे बाधकाभावान्नोपचारकल्पना ॥

किं च भाराक्रान्तस्य तदपाये वाय्वादिस्पर्शवशात्सुखोत्पादे सत्येव सुखशब्दप्रयोगः । न पुनर्दुःखाभावेन चासंवेद्यमानो दुःखाभावः प्रवृत्त्यगमिति मुख्यसुखस्याभावे मोक्षप्रवृत्तिर्न स्यात् । सुख परोक्तमाशंकते ।

सुखसंवेदनयोर्नित्यत्वान्मुक्तसंसारावस्थयोरविशेषप्रसंग इति चेत् ॥

परिहरति ।

न । चक्षुर्घटयोः कुड्यादेरिव सुखतत्संवेदनयोर्विषयविषयिभावसंबंधप्रत्यनीकस्याधर्मदुःखादेः संसारावस्थाया मद्भाव त् । तन्नाशे च मुक्तावस्थाया भवति सुखसंवेदनयोः संबधः कुड्यादिनाशे चक्षुर्घटसंबंधवदित्यतो नाविशेषः ॥

सबंधप्रतिबधकत्वमात्रेण कुड्यादिकमत्रोदाहृतम् । न पुनःकुड्यादेरिवाधर्मादेर्व्यवधायकत्व सभवति, अमूर्तत्वात् । पुनः परमतमाशकते ।

संबंधस्य कृतकत्वेन कदाचिद्विनाशप्रसंग इति चेत् ॥

सुखतत्संवेदनसबंधस्य विनाशे मुक्तस्य ससारित्वप्रसग इति चेत् ।

परिहराति ।

न । प्रध्वंसानैकान्तिकत्वात् ॥

विवादाध्यासितः सबधः कदाचिद्विनश्यति कादाचित्कत्वादित्यस्य हेतोः प्रध्वंसेनानैकान्तिकत्वादित्यर्थः । परमतमाशकते ।

वस्तुत्वे सतीति चेत् ॥

संबधो द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायेभ्यो बहिर्भूतस्तदन्तर्भूतो वेति विकल्प्य पक्षद्वये दूषणमाह ।

न । द्रव्यादिष्वनन्तर्भावेन तदसिद्धत्वात् ॥

तस्य वस्तुत्वस्यासिद्धत्वात् ।

तदन्तर्भावे वा समवायादिभिः सह तत्संवेदनस्य संबधो न स्यादिति ॥

द्रव्यादिषट्पदार्थान्तर्भूतो हि न समवायस्याभावस्य वा संबध इति भावः । पुनः परमतमाशङ्कते ।

अदृष्टादिवशात्कर्मकारकं विषयस्तज्जनितं ज्ञानं विषयीति चेत् ॥

परिहरति ।

न । ईश्वरज्ञानस्य नित्यस्यार्थैः सह संबंधाभावप्रसंगात् ॥

अस्मदादिज्ञानस्याप्यतीतानागतादिपदार्थैः सह संबंधो न स्यात् । अतीतादिपदार्थस्य कारकत्वासंभवात् इत्यपि ज्ञेयम् ।

उपसंहरति ।

तस्मात्कृतकत्वेऽपि नित्यसुखसंवेदनसंबंधस्य विनाशकारणाभावान्नित्यत्वं स्थितम् । तत्सिद्धमेतत् । नित्यसंवेद्यमानसुखेन विशिष्टाऽऽत्यंतिकी दुःखनिवृत्तिः पुरुषस्य मोक्ष इति ॥

इति काश्मीरिकसूर्यसूनुवासुदेवविरचितायां न्यायसारपदपञ्चिकायामागमपरिच्छेदः समाप्तः ।

न्यायभूषणमहाम्बुधौ बुधा येऽलमाविचरितु न जानते ।
तत्कृते कृतिरियं मया कृता न्यायसारपदपञ्चिकाभिधा ॥
भद्रं पश्येम प्रचरेम भद्रम् ॥

PREFACE.

I scarcely thought when last year the text and commentary were published, that the text required any notes or that I should write them But from experience in the class-room, I felt how difficult it is for students to grasp the subject, even though the author presumes to teach the bare elements of Nyāya, yet his manner of treatment is so concise, his reasoning so compressed, and his style at times so cryptic, elliptical and dilemmatic that for even more than an average student, help of some kind or other is a real need This book is intended to meet this demand It grew out of my notes for class-lectures, and I have drawn upon various sources of information on the subject in their preparation Prominent among these are the Nyāya Sūtra of Gautama with the scholium of Vātsyāyana, Athale's Tarkasamgraha, Keshavamishra's Tarkabhāshā, Jayasimha's commentary on the Nyāyasāra published by Vidyābhūšana, Sapta-padarthi edited by the late Dr Ghāte, Keith's Indian logic and atomism as also his Karma-mīmāmsa, and Sāmkhya, and the book on mediæval logic by the late Dr Satīšchandra Vidyābhūshana. I cannot express how greatly I am indebted to these different authorities

But above all, to my Guru, Mahāmahopādhyāya Vasudeva Shāstri Abhyankar, I owe a debt which it would be extremely ungrateful not to acknowledge. To him I owe

the explanation of many technical subtleties, many difficult points which unaided were formidable indeed In fact all the merit that the book may have is due to him

Lastly, I must thank Mr N N Kulkarni a student of mine for going through the proofs, and Dr N G Sardesai, L M & S. for his readiness to undertake the publication of this work

FERGUSSON COLLEGE,
5th March, 1923

C R DEVADHAR

NOTES ON THE NYĀYASĀRA

First Parichheda

(N B all references to Pagination &c refer to the edition of 1922 of Nyayasara by the same author)

प्रणम्यशम्भुम् Etc

From the early Bhashyakaras to the later compilers of the Syncretist School we have clear evidences of the very definitely religious tinge of the votaries who professed one or the other of the systems of Nyaya and Vaisheshika According to Raja Ś khara—the followers of the Vaisheshika are similar in their religious aspect to those of Nyaya—with the only difference that the adherents of the Nyaya are called Shaivas and those of the Vaisheshika are called Pashupatas He also describes the ascetic practices of those sectarians which equate them to the ordinary votaries of Siva

The antiquity of this connection is attested to by the tradition which is preserved by Prashastapada that it was Siva in the shape of an owl who revealed to Karada the Vaisheshika system According to Prashastapada again he creator is Maheshwar a choice in which we can hardly fail to see a deliberate preference for the view that the true God is Siva Similarly of Udyotakara we have express evidence of the Nyaya Vartika that he was a Pashupata Theism in the Nyaya is shown to be recognized by Vatsyayana as well It will be found later that Bhasaravajna lays stress on the necessity of the recognized kinds of mental concentration which at last will yield the direct vision of Śiva Udyayana the classical exponent of the theism of the systems demonstrates the God as Siva

The silence of Kanāda and Gautama on these points is in-

terpreted as an evidence that they were not belivers in God, and further the attempt is made to prove that the atheism of the Schools, was derived from the Sāmkhya. But it would be possible to maintain that this alleged atheism of the Schools was borrowed from the Pūrvamīmāmsā. The truth however seems to be that the Sūtras cannot be deemed to cover the whole field, for Prashastapāda had to restate the Vaisheshika and the Nyāya is predominently dialectical in interest, so that the argumentum ad silentium is not available to us in the present case

In the last line the author indicates the divisions of his work into three or rather four chapters. It is possible that at one time the Nyāyasāra was divided into four chapters, for one of the MSS we collated writes at the end of the Shabdavichāra in the third chapter इति न्यायसारे तृतीय परिच्छेद समाप्तः so that clearly enough the portion that follows forms the contents of the fourth chapter—the Prameyaparichheda. And this division of the work into four rather than three is perfectly logical as each chapter would thus have a separate subject to treat of, the first treating of the Pratyaksha—the second of the Anumāna—the third of the Shabda and the last of the Prameya

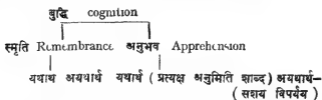
P 2 सम्यगनुभवसाधनम् the author will point out the propriety of the several qualifications in this definition of Pramāna. A Pramāna according to Vātsyāyana is an instrument of knowledge that by which the knowing subject knows the object. This definition will be found to be applicable in a purely psychological sense, later on however was recognized the association of this instrument with true knowledge only

Cognition is a property of the self being described as a quality. It is divided into the two fundamental divisions of Remembrance and Apprehension.

Apprehension (अनुभव) is defined as (स्मृतिभिन्न ज्ञानमनुभव) all knowledge other than remembrance, while Remembrance is described as knowledge produced from mental impressions alone Thus the difference between Remembrance and Apprehension is that the cognitions received through Remembrance are more or less repetitions of former cognitions whereas all cognitions which are newly acquired and not repetitions of former ones are Apprehensions proper Further these cognitions may be either true or false a true cognition is one in which we have the knowledge of an object as possessed of attributes which are in accord with the real nature of the thing while the case where we cognize an object as possessed of attributes which in reality it does not possess will be a false cognition Thus on analysis we have —

बुद्धि cognition

स्मृति Remembrance अनुभव Apprehension

यथार्थ अयथार्थ यथार्थ (प्रत्यक्ष अनुमिति शाब्द) अयथार्थ—
(संशय विपर्यय)

Thus it will be clear that an Instrument of knowledge (प्रमाण) being associated with correct apprehension we have to exclude all apprehensions that partake of the nature of falsity Hence the word सम्यक् It will thus be found to exclude doubt and Error the two fundamental divisions of erroneous apprehensions (अयथार्थानुभव or अप्रमा) according to our author

तत्रानवधारणं ज्ञानं संशयः—Cognition which is devoid of certitude is doubt This definition seems to have been taken from the Bhāshya of Vātsyāyana and from the illustrations of the five kinds of doubts which are given by

our author, we need make no doubt as to the source of this portion in the Nyāyasāra being the same luminous scholium.

स च समानधर्मा It will be highly instructive to compare with this, the original Sūtra of Gautama It is :—समानानेकधर्मोपपत्तेर्विप्रतिपत्तेरुपलब्ध्यनुपलब्ध्यव्यवस्थातश्च विशेषापेक्षो विमर्शः संशयः (गौ. सू. १-१-२३) *i e*, Doubt which is a conflicting judgment about the precise character of an object arises from the recognition of properties common to many objects or of properties not common to any of the objects, from conflicting testimony, and from irregularity of perception and non-perception There are two ways of interpreting the Sūtra; in the first view there are three kinds of Doubt, those that owing to irregularity of perception and non-perception arise from either an object *possessing a generic quality, or an object possessing* a specific quality or from conflicting testimony On the second view however we get five kinds of doubt, for the (उपलब्ध्यनुपलब्ध्यव्यवस्था) irregularity of perception and non-perception which was recognized as a cause of doubt common to the three varieties is now recognized as in itself an independent source of doubt, thus we get five varieties in all The scholiast is responsible for this interpretation, and following him our author has given us five kinds of doubt

P 3 तद्यथा समानधर्मात्—Etc When we see at a distance an indeterminate object—which possesses qualities generic in character, we are presented with two alternatives which we know possess those qualities For instances we know that the object at a distance is tall This tallness is a quality which is shared by a pole or a motionless ascetic Thus our judgment about the object will vary between the two alternatives, as long as we have no assurance in favour of either of the alternatives

अनेकधर्मादाकाश etc. This is interpreted in two

different ways अनेकस्माद् व्यावर्तक i e असाधारणो धर्मः—the doubt arises from an object possessing a specific quality Thus sound is the specific quality of ether, we cannot therefore decide whether sound is eternal or non-eternal because there are no determining factors to guide our judgment. Sound is found nowhere else—neither in things eternal or things non-eternal—but only in ether If for instance this quality was shared by many objects there would have been available to us some presumptive evidence favouring either of the alternatives So that a specific quality gives rise to doubt It should be remembered that in the present case the doubt is stated to be about the specific quality itself But Vātsyāyana and Keshavamishra give another instance in which the doubt is about the thing possessing the specific attribute Thus we do not know whether earth is eternal or non-eternal, naturally enough we try to see whether the qualities that belong to earth are shared by objects eternal or non-eternal, it may be that some qualities are shared by things eternal and some by things non-eternal So that the conclusion we arrive at is not decisive. We further look to the specific quality of earth namely (गंधवत्त्व) Smell, now we find here a quality which is neither shared by things eternal or non-eternal So that we are confirmed in the doubt as to the precise character of the earth Thus a specific quality gives rise to doubt concerning itself or concerning the thing of which it is an attribute.

The commentator here has ingeniously defended the expression अनेकधर्म If अनकधर्म means असाधारणधर्म why not, says an objector, put the word असाधारणधर्मात् straight rather than resort to such a confusing and ambiguous term ? The answer is that the author here following Gautama is purposely ambiguous, for he wants to include the cases of doubt where an object possesses many qualities or अनेकधर्म Thus

for instance we find that mind is active and intangible Now generally activity is found with objects that are corporeal whereas intangibility is invariably found with incorporeal substances, but mind has both the qualities So that we are not able to say positively that mind is either corporeal or incorporeal

P 4—विप्रतिपत्ते Etc When two opinions are held by rival schools in regard to an object it becomes very difficult for one, who does not belong to either of the schools to decide between the two alternatives Thus the Nyāya school declares that the five senses are evolved out of the five elements, while according to the Sāmkhya school of philosophy the senses are evolved not out of the elements but out of बुद्धि Thus we cannot, until we come to know the truth, declare in favour of either of the views Similarly of the eternality of sound The Mimāmsakas hold that sound is eternal whereas the Naiyāyikas refute them by pointing out that such a doctrine is untenable So long therefore as a third party has not known the truth himself his judgment will waver between the two alternatives

उपलब्धे. etc Jayasinha explains — समानधर्माज्ञानयोर्भेद इति चेन्न। समानधर्मस्य ज्ञेयस्थत्वादनयोश्च ज्ञातृस्थत्वान्महान्भेद । and he quotes Bhūshankāra whose explanation runs thus —य उपलब्धिमात्रेण शब्दे स्थायित्वमनुपलब्धिमात्रेण स्वर्गेश्वरादीनामसत्वं चेच्छन्ति तन्मतप्रतिक्षेपार्थमुपलब्ध्यनुपलब्ध्योः पृथक् संशयहेतुत्वम् । Exactly this view is expressed by Vāsudeo It is plausible that Jayasinha might be here quoting from the Nyāyabhūshana of Vāsudeo, and the author of Nyāyabhūshana himself borrowed from Vātsyāyana. cf पूर्वः समानानेकश्च धर्मो ज्ञेयस्थ । उपलब्ध्यनुपलब्धी पुनर्ज्ञातृस्थे एतावता विशेषेण पुनर्वचनम् । the point to be remembered in the present instance is that the species of doubt mentioned previously are also caused by उपलब्धि and अनुपलब्धि or apprehension and non-apprehension,

for in the stock example स्थाणुर्वा पुरुषो वा the doubt is caused by the apprehension of the generic qualities "outstretchedness" "tallness" etc and the non-apprehension of the definitive qualities of either of the alternatives What then is the difference? It is this that in the previous case the doubt was caused by an external object possessing generic attributes (or was ज्ञेयस्थ), The doubt was about the nature of the object (or ज्ञेय) while in the present instance the doubt has its origin in some irregularity of perception in the person himself The object, the water as seen in mirage is present to the doubter and as such the external object does not raise a doubt offering various alternatives, it is only when the doubter thinks for himself that the mere apprehension of a thing is no sufficient testimony for the existence of a thing but that the apprehension of the thing might be caused by some irregularity in perception that there arises in his mind the doubt as regards the existence of the external object Thus the doubt is ज्ञातृस्थ.

Examples are the apprehension of water in a mirage and the non-apprehension of a spirit or a ghost This form of doubt is mentioned to defeat a rival view Thus the Mīmāṁsakas hold that sound is eternal or indestructible because there is the recognition "this is that very word" Now how can we recognize the word uttered at one time to be the same as the word uttered at another time unless on the assumption that the word once uttered remains? This उपलब्धि or apprehension of a word is therefore a proof of the eternality of sound The retort of the नैयायिक is that this उपलब्धि is the source of doubt, since from mere उपलब्धि we cannot ascertain anything We have the उपलब्धि of water in a mirage, but we know that it is merely illusion Similarly they deny the existence of God because there is the अनुपलब्धि or non-apprehension of God, but mere non-ap-

prehension is no proof that there is no God We, for instance, have the non-apprehension of water in a radish or cucumber, but we cannot therefore come to the conclusion that there is no water there , but rather the reverse is true. Thus उपलब्धि and अनुपलब्धि have to be regarded as sources of doubt

अनवधारणत्वा etc Since conjecture (ऊहा) and indeterminateness (अनध्यवसाय)partake of the nature of incertitude they are not separately reckoned by us but included under doubt

If for instance we see at a distance an indeterminate object which we conclude must either be a man or pole, that is doubt if we advance to the stage at which we decide tentatively and without assurance in favour of its being a man, conjecture is reached Indeterminateness is exemplified by the uncertainty which one may have regarding the precise species of a tree It is therefore a modified and limited form of doubt

मिथ्याध्यवसायो विपर्यय etc Doubt shares falsity in virtue of the fact that it is the knowledge of the object but only in an indeterminate manner Error is absolutely false, as it consists in the certainty of the opposite of the truth, the object presenting itself with attributes which are repugnant to those which it possesses in reality Doubt, if the doubter decides in favour of the wrong alternative becomes error, but that is only when certainty though in the wrong sense has replaced the former doubt

According to Bhārarvajna then असम्यगनुभव or false knowledge or अप्रमा can be classified as — अप्रमा

संशय(संशय 5 fold ऊहा अनध्यवसाय) विपर्यय(includes स्वप्नगजादिदर्शन)

सुप्तस्य गजादि etc According to the commentator the latter example is given by Bhāsarvajna in order to controvert the

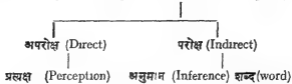
view of the opponents who regard स्वप्नज्ञान as something different from संशय, विपर्यय and प्रमिति

Thus the divison proposed by प्रशस्तपाद and found in essence in कणाद is अप्रमा

Pramā is correct apprehension— P 6— प्रमाश्रयः प्रमाता and the subsrate of this knowledge is the knower, and the object of knowledge is Prameya

तद्विविधम्—A serious divergence of view between the Nyāya and Vaisheshika regarding the number of means of proof. They are प्रत्यक्ष अनुमान उपमान and शब्द according to Nyāya while the वैशेषिकs refuse to accept the separate validity of comparison or word which they reduce to inference Buddhas likewise do the same

Bhāsarvajna's division of means of proof as also of the Jains and Sānkhyas and Yoga is —प्रमाण (means of proof)

प्रत्यक्ष (Perception) अनुमान (Inference) शब्द (word)

P 7—तत्र सम्यगपरोक्ष etc Perception is the instrument of direct apprehension which is correct It is two-fold, the transcendental or Super-normal and normal Of these the normal (अयोगि) perception is the instrument of the knowledge of objects capable of being perceived (स्थूलार्थप्रमाहकः अस्मदादिप्रत्यक्षयोग्य) through the peculiar contact of the organ of sense--perception and object and helped by the favourable circumstances of प्रकाश light (or the right attitude of mind or its want of inattention) time and space and merit (धर्माधर्म) etc

The exact process of perception is described by वात्स्यायन while commenting on the Gautama aphorism इंद्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नं ज्ञानमव्यपदेश्यमव्यभिचारि व्यवसायात्मकं प्रत्यक्षम् (Perception is the cognition which results from contact of sense and object and which is determinate and non-erratic and unnamable) cf आत्मा मनसा मन इंद्रियेण इंद्रियं चार्थेन संयुज्यते । In doing so he definitely brings mind into the position of a quasi-sense though in that quality it appears neither in Kaṇāda or Gautama. Despite however this connection of mind and self, the proximate cause of Perception is sense, or its contact with the object.

There are six ways in which this contact between the organ and the object which is the pre-requisite of perception, can take place (I) Conjunction (as in knowledge of jar) (II) Inherence in that which is in conjunction (संयुक्तसमवाय as in the knowledge of घटत्व or घटरूप) (III) Inherence in that which inheres in that which is in conjunction (संयुक्तसमवेतसमवाय as in the perception of घटरूपत्व which inheres in घटरूप which inheres in घट which is in conjunction with the sense) (IV) Inherence (समवाय as in शब्दप्रत्यक्ष) (V) Inherence in that which inheres (समवेतसमवाय as in शब्दप्रत्यक्ष) (VI) A relation of predicate and subject conjointly with one of the above five modes of contact (विशेषणविशेष्यभाव). This divergence of mode depends on logical theories, the eye as a substance can come into direct conjunction with another substance—but only indirectly with colour which inheres in substance and with the class concept which inheres in the object of contact. In this connection the usual Nyāya rule quoted is येनेंद्रियेण या व्यक्तिर्गृह्यते तनेंद्रियेण तद्गता जातिस्तदभावश्च गृह्यत इति नियमः ॥ The difference between the organ of hearing and other organs is that whereas these are the products of their corresponding elements the organ of hearing is ether itself in its elemental form defined and

conditioned by the cavity of the ear Thus of the four elements the earth, water, light and wind, the corresponding products are the sense of smell, of taste, of sight and of touch, while of the last element ether the sense of hearing is not a product but rather a conditioned form Thus therefore the fourth mode of contact (समवाय) is simple intimate union or inherence

P 8— मनसैव सुखादिज्ञानम् Etc as already remarked mind was reduced to a quasi-sense by वात्स्यायन in the process of perception, for the mind mediates between the senses and the self, but further it also plays the part of an internal sense It has thus a double function to perform (1) It mediates between the senses and the self and (2) plays the part of an internal sense having for its object the working of the mind

Feelings like pain and pleasure and all volitions and cognitions are regarded by the Naiyāyikas as properties (गुण) of the soul, and these are perceived by contact of mind and Soul The mind and the soul are both of them द्रव्यs or substances and hence a direct contact of them is possible, but the workings of the mind—thinking, willing and feeling—being regarded as the properties of the Soul inhere in the Soul by Samavāya, hence in the cognition of pleasure and pain and such—the mode of contact is संयुक्तसमवाय

P 10—समवाय and अभाव— The categories of inherence and non-existence both are held by Nyāya to be perceptible while the वैशेषिक restricts this power to non-existence and asserts that inherence is a matter of inference In either case the contact of predicate and subject is held to apply on the view that inherence and non-existence having no autonomous existence can be perceived only as attributes of some objects in which these are found

This sixth form of contact consists of two distinct kinds corresponding to the divergence in the form of the proposition

i e negation may be regarded as an attribute of that which is in contact as in घटाभाववद् भूतलम् or negation as being qualified by that which is in contact as in भूतले घटभावः But this form of contact is usually called by the combined name विशेषणविशेष्याभाव as spite of divergence in the form of proposition employed, the resulting cognition is of the same nature—is identical Further this mode of contact is in essence not a form of contact, as pointed out by the commentator it is by the merest courtesy that it is called a संबंध It is not a संबंध for a संबंध is one and resides in two (द्विष्ठ), now विशेषणविशेष्य is in the first place not one and it is not द्विष्ठ, for the विशेषण resides in one object and the विशेष्य in another Hence it is not and cannot be a सन्निकर्ष or संबंध Further we have to recognize the duality of this form of contact, for instance in the proposition भूतले घटाभाव घटाभाव is conceived as a विशेष्य of भूतल which is in contact with the eye, thus in the knowledge of अभाव two relations are employed विशेषणविशेष्याभाव as combined with the five forms of contact or three in the case of समवाय giving rise to the cognition of अभाव or समवाय

P 11 समवायस्य तु क्वचिदेव ग्रहणम् commentators give various explanations of क्वचित् here Before we proceed to consider them, let us first consider a Samavāya It is defined as—अयुतसिद्धयो सबंधः समवायः while an अयुतसिद्ध is ययोर्द्वयोरेकमविनश्यदपराश्रितमेवावतिष्ठते तावयुतसिद्धौ It (अयुतसिद्ध) denotes things one of which is always dependent on the other, as a piece of cloth on its threads, or a quality on the substance, there are five such pairs of अयुतसिद्ध and so a Samavāya is अवयवावयविनोः गुणगुणिनोः क्रियाक्रियावतो जातिव्यक्त्यो नित्यद्रव्यविशेषयोश्च संबंधः समवाय. The intimate retation between these pairs is Samavāya or Inherence or intimate union This Samavāya is further regarded as one and नित्य and the नित्यत्व is proved by the argument that all positive products

(भावकार्यs) are generated in their material cause by समवाय relation, a Samavāya if produced will require another samavāya and so on ad infinitum Samavāya has therefore to be regarded as unproduced and hence नित्य; the difference between संयोग and समवाय is that the former is अनित्य while the latter is नित्य, and secondly whereas conjunction exists in things normally separate, Inherence is one and consists of an eternal relation between things which cannot exist separately There is a serious divergence of view between the two schools of Nyāya and Vaisheshika regarding the perception of Samavāya, the Naiyāyikas are of opinion that it is observed by perception while the vaisheshikas hold that it is not perceptible on the ground that a connection is perceptible only when the two connected things are perceptible, while Samavāya often exists between things one of which may be imperceptible as in the case of sound, which itself is perceptible but the sense of hearing with which it is in intimate union is not perceptible, and hence on their view Samavāya is proved by inference only

What is possibly meant by क्वचित् seems therefore to be this that Samavāya is perceptible in some cases only as in the case of a jar and its form or colour Here both the colour and the jar between which the relation of Samavāya exists are perceptible, hence Samavāya also in this case is perceptible, while in other cases such as the Samavāya of Sound and ether it is merely a matter of inference The other view is that क्वचिद्व means that out of the five modes of contact only three can be employed in the perception of Samavāya, thus we perceive Samayāya of colour (रूप) in a jar that is in contact with the eye (संयुक्त), or the Samavāya of रूपत्व in घटरूप (संयुक्तसमवेते), or the Samvāya of शब्दत्व in शब्द (समवेते) The two remaining modes of contact संयुक्तसमवेतसमवाय and समवेतसमवाय are not

available to us since समवाय itself is the object of perception

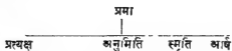
P 12— योगिप्रत्यक्षं तु things remote by distance, by time or by their very nature are however perceived by the yogins through योगिप्रत्यक्ष (ascetic perception) We cannot perceive a distant object or a thing of the past, or a thing like an atom which is in its very nature remote to us According to Nyāya an atom is the minutest possible part of any substance, an irreducible minimum, and hence it is not gross or महत्परिमाणयुक्त Perception requires that object perceived is gross or स्थूल thus we cannot perceive an atom The ascetics however enjoy super-normal perception.

तत्र युक्तावस्थाया Etc This Perception of ascetics is twofold, the first when the mind is concentrated (युक्तावस्थाया) and the second when it is not so concentrated The former is the power of seers to perceive in an intuitive vision the whole of truth A contact of mind and soul together with the merit (धर्मादिसहितात्) which the ascetic has acquired is the exact cause of this form of supernormal knowledge The second and lower form of this supernormal knowledge differs very little from ordinary Perception It is by a contact of four or three or two —that perception results as in the ordinary case according to the character of the thing known Thus in the perception by the sense organs of smell, taste, vision, and touch four things—the object perceived the sense-organ, the internal organ (mind) and the soul have to be in contact with each other In the perception of sound by the ear—the contact of the three—Ear, mind and soul is a pre-requisite since sound inheres in Ear While *in the perception* of qualities like pain and pleasure a contact of two only of mind and soul takes place, since these qualities inhere in the soul.

P 13— अत्रैव Etc The power ascribed to seers of intuitively knowing all things, according to Bhāsarvajna is to

be included under the perception of the Yogis, since both are derived from high merit (प्रकृष्टधर्मज) There is a difference of opinion between Nyāya and Vaisheshika on this point Prashastapāda for instance divides प्रमा into four kinds as under —

प्रमा

प्रत्यक्ष अनुमिति स्मृति आर्ष

but according to Nyāya आर्ष is not different from योगिप्रत्यक्ष.

Pages 13-14 सविकल्पकम् and निर्विकल्पकम् —

Perception further is twofold, Determinate and Indeterminate The former is the cause of the apprehension of an object comprehending its connection with name and such like attributes while the latter gives the bare existence of an object unconnected with attributes such as name and form. This twofold character of Perception has to be recognised on the necessity that the perception of an object as possessed of a certain character which distinguishes it from other objects, is a complex process, since it comprehends the cognition of the object itself and its character घट cannot be known as घट before घटत्व itself is known: so that at first there is the recognition that an undefined something exists, upon which later on when the determining character of the thing is known, determinate perception is built up सविकल्पक is in later Nyāya defined as नामजात्यादिविशेषणविशेष्यसंबंधावगाहि ज्ञानम् knowledge which comprehends the relation of the qualified and the qualifications such as name, class etc Thus at first when a thing comes within the range of our sight we apprehend it as an undefined something; then follows the recognition of its attributes, and these combined give us determinate perception If indeterminate perception (निर्विकल्पकप्रत्यक्ष) is denied, and only determinate

perception (सविकल्पक) is accepted, such an assumption would involve an ad infinitum regress, for we know that determinate perception is analysed into the knowledge of the thing itself and the knowledge of its attributes, the knowledge of the thing itself and its attributes is therefore a necessary preliminary to determinate perception First we know the विशेष्य as unconnected with its विशेषणs then the विशेषणs themselves, and then only by synthetizing these impressions we have determinate perception

If, however, the perception of any object or any quality is at once a determinate knowledge then such a perception being determinate knowledge (सविकल्पक) will comprehend the knowledge of the विशेषण and विशेष्य The knowledge of घट will be of the form घटत्वयुक्तो घट Then the perception of घटत्व itself being determinate it will comprehend the knowledge of घटत्व and its प्रकारता or विशेषण घटत्वत्व and in this way there will be अनवस्था To avoid this difficulty it is necessary to regard that first we have the indeterminate perception of an object and quality, and then only by an act of imagination, there is the synthesis of these into one combined determinate perception The later Nyāya, insists that the existence of this indeterminate perception is known by inference, whereas according to Bhāsarvajna this indeterminate form is no mere inference, though not observed it can be seen in any acquisition of knowledge The latest development of this view approaches the psychological conception of sensation as opposed to perception

P 15 The perception of the Yogis when the mind is concentrated is also indeterminate perception, because as the commentator says in that ecstatic condition, the mind of the Yogin apprehends an object in the abstract (वस्तुस्वरूपमात्रम्)

Second Parichheda

सम्यगविनाभावेन—It is this अविनाभाव (invariable concomitance) which distinguishes अनुमान from शब्द for both are परोक्षानुभवसाधन

This invariable connection (अविनाभाव) is described as the natural accompaniment of the middle term (reason) by the major term (conclusion). What is meant by स्वभावतः ? The commentator points out that this universal accompaniment must not be arbitrarily conceived, but must be in the very nature of things. Thus in the stock instance of the universal accompaniment of smoke by fire we know that there is causal relation between smoke and fire and hence there is a thoroughly convincing reason for believing them as ever together for the cause is bound to be there where the effect is But on the other hand just the inverse of the व्याप्ति will not come true (viz यत्र यत्र वह्नि तत्र तत्र धूम) There is no doubt a causal relation between fire and smoke but still we know that whereas an effect cannot be conceived without a cause, a cause can be conceived as without an effect. Smoke cannot be without fire but fire may give rise to smoke or may not give rise to smoke, its effect To make this accompaniment of fire and smoke, in the latter instance (यत्र यत्र वह्निः तत्र तत्र धूमः) an invariable one, we have to seek certain conditions In the present case if the fire is an आर्द्रेन्धनसंयोगज then we have reason to say that the व्याप्ति, यत्र यत्र वह्निः (i e. आर्द्रेन्धनजवह्निः) तत्र तत्र धूमः, is correct. Thus we find that this व्याप्ति is correct under certain conditions only or that it depends for its correct-

ness on a certain condition or उपाधि technically called, so that this अविनाभाव is not a स्वाभाविकसंबंध but an उपाधिप्रयोज्यसंबंध; for a true व्याप्ति the संबंध or अविनाभाव must be a natural one not one that is assumed for the time being, nor one that depends upon some conditions

P. 17 व्याप्ति—How are we to make ourselves sure of this नियतसाहचर्य? What is in fact the means of arriving at and the test of determining this invariability of concomitance? By the repeated observation of the association of fire and smoke or in other words by the accumulation of numerous instances in which this association is found But all this will not suffice to vouch for the universality of the व्याप्ति Since the generalization is based upon a limited number of instances the possibility of a contradiction still remains So it is pointed out that in order to know a व्याप्ति, not only is it necessary to observe the association of smoke and fire in numerous instances but there must not also be a single instance in which smoke is found dissociated from fire साहचर्य and व्यभिचारज्ञानविरह are therefore the two causes of the knowledge of व्याप्ति This absence of contradiction can be established by the reductio ad absurdum process Thus if the व्याप्ति, यत्र यत्र धूमः तत्र तत्र वह्निः is not true, then its contradictory, 'smoke is sometimes not accompanied by fire', must be true Then in those cases where smoke is found without fire it must have for its cause something else Hence fire is not the invariable antecedent of smoke and it cannot therefore be its cause The conclusion we arrive at that fire is not the cause of smoke is however contradicted by actual experience We know for certain that fire is the cause of smoke and so our conclusion being absurd, the assumption from which it was derived must also be wrong and its contradictory our original व्याप्ति must be right.

What is अनुमान ? There are different views According to some it is व्याप्तिज्ञान according to others it is लिङ्गज्ञान, according to a third view it is परामर्श Of these our author seems to favour the last view though he has not definitely put it so This परामर्श is also called लिङ्गपरामर्श or तृतीयलिङ्गपरामर्श. In an inferential judgment the mental process might be represented by the following three steps (1) The first is the knowledge of smoke as associated with fire in the kitchen-room, (2) The second is the perceptive knowledge of smoke on the mountain, (3) The third is the complex and derived knowledge of the same smoke as invariably connected with fire

The propriety of these three steps will be clear when one bears in mind that in all inferences one rises from a particular instance to a general law and from that general law again descends to a particular instance Thus in the stock instance of the inference of fire on a mountain, we observe kitchen-fire and kitchen-smoke as invariably associated So long then as we have not risen to the general law of the invariable connection of fire and smoke and not any particular fire and any particular smoke we shall not be able to proceed to any inference Secondly, supposing that we rise to this knowledge of a general law, if we do not perceive smoke on the mountain we shall not be able to make any predication about the mountain We must, therefore, have the perceptive knowledge of smoke on the mountain Thirdly, supposing we know the general law or व्याप्ति and perceive smoke on the mountain still so long as we do not connect this general law with the particular instance of smoke we shall not arrive at any conclusion Hence लिङ्गपरामर्श as the knowledge of smoke on the mountain which is वह्निव्याप्य or invariably connected with fire is necessary. Cf. commentator p 18 top, as also Keshavamishra—

अथवा द्वयमनुमानाङ्गं व्याप्तिः पक्षधर्मता च । तत्र व्याप्त्याऽविसत्वसिद्धिः । पक्षधर्मताबलाच्च नियतधार्मिसंबंधलक्षणाविशेषसिद्धिः ।

P 18 दृष्टं, सामान्यतोदृष्टं च--The perceived and the generally perceived The former is the form of inference where the middle term and consclusion are not heterogeneous and the latter where they are so and the result depends on an idea common to the reason and conclusion The distinction is evidently between matters of inference that fall under the sphere of sense-perception and those which escape that test and therefore must rest on abstract reasoning Thus, in सामान्यतोदृष्ट we deduce the nature of an invisible thing (a matter of inference which does not fall within the sphere of sense-perception) from a general law previously known such e g as the law of causality or the आश्रयाश्रयिभाव Soul, for instance, is invisible and is proved to exist by the necessity that बुद्धि (cognition) and other qualities must reside in a substance according to the general law that every quality must have a substratum

P. 19 स्वार्थानुमान and परार्थानुमान—Wholly unknown to Gautama and Kanāda a distinction which is accepted by the syncretist school though not adopted by उद्योतकार and वाचस्पतिमिश्र. स्वार्थानुमान is informal and represents the mental process through which an individuál passes when he arrives at an inferential judgment When, however, a conviction is sought to be produced in the mind of another we shall have to set out in words the premises This परार्थानुमान is based upon स्वार्थानुमान The premises which are discerned by one man and imparted to another through the medium of language are likely to be misunderstood or misconstrued and therefore require to be stated with formal precision Thus, धर्मोत्तराचार्य has pointed out in his न्यायबिन्दु—परार्थानुमानं शब्दात्मकं, स्वार्थानुमानं तु ज्ञानात्मकमेव The first is न्यायप्रयोज्य, the

second न्यायाप्रयोज्य i. e न्यायं or a syllogism is essential to a परार्थानुमान but not to a स्वार्थानुमान. If then परार्थानुमान is शब्दात्मक why should it not fall under शब्दप्रमाण ? But (कारणे कार्योपचारात्) we say that the words are indeed helpful in imparting knowledge in the present instance, but they are the cause of the judgment in inference only in a secondary sense Words are the cause of conveying to the hearer's mind लिङ्गज्ञान which leads to अनुमान It is in fact a process induced by another's words in the hearer's mind, and is thus a mental process (ज्ञानात्मक) which is the real inferential operation

पञ्चावयवं वाक्यम् is the five-membered syllogism, the five members are respectively (i) proposition (ii) reason (iii) example (iv) application (v) conclusion

A proposition is the statement of the subject with a desire to establish something else (साध्य) regarding it This desire may be for one's own sake or for the sake of others, and it does not matter that we have the same knowledge from another source, so long as we have the desire to establish it by inference.

P 20 साधनत्वरव्यापकं etc It is the statement of the reason as capable of being the instrument (of the conclusion inferred) It is threefold —(i) Positive-negative (ii) purely negative (iii) purely positive

तत्रसाध्यधर्म ...... पक्षः । तत्र...... पक्षधर्मत्वम् । The subject is one that has the major term as its attribute The pervasion of the subject by the middle term is पक्षधर्मत्व. It will thus be found that the definition of a पक्ष as given by Bhāsarvajña is rather defective in so far as it anticipates the conclusion For instance, in the stock example पर्वत is the पक्ष; according to this definition the subject पर्वत is one that has fire (a thing as yet to be proved) for its attribute. If,

therefore, at the outset fire is recognised as an attribute of the subject, where is the necessity of proving its existence on the mountain by the process of inference? The definition given by later writers is, therefore, an improvement; संदिग्धसाध्यवान् पक्षः — a subject is one on which the existence of the conclusion (major term) has to be proved संदिग्धसाध्यधर्मवत्वेन उपात्तत्वं पक्षत्वम् । It is something of which the predicate to be inferred is doubtful Thus a mountain is a पक्ष because it is a matter of doubt whether it has fire or not In the case in which we know positively that the mountain has got fire but we wish to prove the same to another by means of a syllogism the mountain ceases to be a पक्ष for want of doubt To remove this objection it is said that even a desire to prove (सिषाधयिषा), even though there be no doubt, is sufficient to make a thing पक्ष.

पक्षधर्मत्वम्—in the first place the reason must be present in the subject, otherwise as in the instance —शब्दोऽनित्यश्चाक्षुषत्वात् घटवत् the reason will be inconclusive, for the reason चाक्षुषत्व is not at all found in the subject शब्द, secondly, it must be present in all that are included under the minor term otherwise as in पृथिव्यादिचतुष्टयं द्रव्य गंधवत्वात् the reason गंधवत्व is found only in part of the minor term पृथिवी while it is not met with in आप्, तेज and वायु, so that it is void of any conclusion, similarly in घटाकाशौ नित्यौ अकृतकत्वात् the reason cannot prove the predicate (नित्यत्व) of the subject (घटाकाशौ) as it is found only in आकाश and not in घट This reason is therefore भागासिद्ध

P. 21 साध्यसमानधर्मा—etc A सपक्ष is one which is possessed of an attribute that is homogeneous with the predicate (साध्य) e g. the kitchen (महानस) is such a सपक्ष because it possesses an attribute (fire) which is similar to the fire (साध्य) that is to be predicated of the mountain

सपक्षेसत्व is the second रूप of the अन्वयव्यतिरेकिहेतु The

reason must be present either in all similar examples (सपक्षs) or in some of them In the stock example all fiery things are सपक्षs The reason (धूमवत्त्व) is not present in all सपक्षs but in part of them, it is wanting in अयोगोलक a red-hot ball of iron But if it is found that the reason is present only in the पक्ष or the subject and not present in any of the सपक्षs or the similar examples, it becomes fallacious अनध्यवसित (void) as in भूर्नित्या गंधवत्त्वात् the reason (गंधवत्त्व) is present only in earth(भू) and not anywhere in similar instances (सपक्षs) like the ether, the Ātman, the mind etc The later definition of a सपक्ष is निश्चितसाध्यवान् सपक्ष

साध्यव्यावृत्तधर्मा—etc a dissimilar example (विपक्ष) is a thing that is possessed of attributes that are heterogeneous with the predicate e g the lake (ह्रद) is possessed of attributes which are different from the attribute (अग्निमत्त्व) that is predicated of the mountain In no dissimilar instance must the reason be found, otherwise as in शब्दो नित्य· प्रमेयत्वात् व्योमवत् । the reason प्रमेयत्व is found in विपक्षs like घट, पट etc i e in अनित्य things, and hence it is fallacious

अबाधितविषयत्व—It is the presence of the reason in the subject of the proposition which is not contradicted by facts, thus in अग्नि अनुष्ण कृतकत्वात् घटवत् the reason कृतकत्व is present in अग्नि the subject of the proposition अग्नि अनुष्ण which is contradicted by actual facts (प्रमाण some one of the means of true knowledge, here प्रत्यक्ष)

असत्प्रतिपक्षत्व—There are two conceptions in regard to the nature of this condition, the one as expressed here by Bhāsarvajña and the other is the conception of later Nyāya, which is passingly referred to by Bhāsarvajña under विरुद्धाव्यभिचारी According to Bhāsarvajna असत्प्रतिपक्षत्व means that the reason ought not to fulfil the first three prerequisites of a valid Hetu (पक्षधर्मत्व, सपक्षेसत्व, विपक्षाद्व्यावृत्तत्व) if it is such that it can prove a conclusion as well as a counter-

conclusion Thus in the following शब्दो नित्यः पक्षसपक्षयोरन्यतरत्वात् we find that पक्षसपक्षयोरन्यतरत्व is त्रिरूप and that the same reason can prove the अनित्यत्व of शब्द, as it is possible to argue—शब्दोऽनित्य पक्षसपक्षयोरन्यतरत्वात्। असत्प्रतिपक्षत्व literally means—not being counterbalanced by a rival reason, as in शब्दो नित्यः अनित्यधर्मरहितत्वात् the reason अनित्यधर्मरहितत्व has a rival in नित्यधर्मरहितत्व which can predicate अनित्यत्व of शब्द as in the proposition शब्द अनित्य. नित्यधर्मरहितत्वात्; thus here are two reasons नित्यधर्मरहितत्व and अनित्यधर्मरहितत्व which prove mutually contradictory conclusions in regard to one and the same subject This is the later conception of सत्प्रतिपक्ष which is however wide enough to embrace the earlier one, as a reason can be regarded as itself its own rival, if it proves two mutually contradictory conclusions of the same subject

P 22 सद्विविध । सपक्षैकदेशवृत्तिभेदात्। The reason is further twofold as it is present in all similar instances or only in a section of them Thus कार्यत्व is a reason which pervades all सपक्षs (which are all अनित्य things in the present instance) Now an objector points out that this reason is not सपक्षव्यापक but सपक्षैकदेशवृत्ति, for this reason is not present in प्रागभाव which is a सपक्ष since प्रागभाव is not eternal Before however we proceed to meet this objection let us make clear the conception of प्रागभाव It is defined as अनादि. सान्त· प्रागभाव It is non-existence which has no beginning, but which has an end Thus the प्रागभाव of a jar would be that state of it before clay was fashioned by the potter into a jar One does not know how long the jar was in this pre-nascent state In fact it can be said of a particular object that it was in this state of non-existence from the very beginning of the world, it was when the object was created that this its antecedent state of non-existence ceases to be But what is meant by saying that प्रागभाव ceases to be? Or that there is the अभाव of प्रागभाव? Nothing save that an object has come into

existence, for we cannot conceive of the non-existence (अभाव) of a non-existence (प्रागभाव) So that the above objection can be met with by pointing out that since it is hard to conceive of the अभाव of प्रागभाव, प्रागभाव can by no means be the सपक्ष in the present instance There is also another way of meeting the objection for which vide commentary page 22.

सामान्यवत्त्वे सति etc Here the whole phrase upto ग्राह्यत्वात् is the हेतु Let us consider the propriety of the several words in the phrase If it were said that sound is non-eternal because it is इंद्रियग्राह्य, then the soul which is also इंद्रियग्राह्य will have to be regarded as non-eternal which it is not Thus there is no universal association of इंद्रियग्राह्यत्व and अनित्यत्व Hence the qualification बाह्य Soul is अन्तरिंद्रियग्राह्य and thus it will be excluded Yet the atoms which are योगिबाह्येंद्रियग्राह्य are known to be eternal, which will, if the concomitance of बाह्येंद्रियग्राह्यत्व and अनित्यत्व were true, become अनित्य So the further qualification अस्मदादि Still according to the Nyāya, येनेंद्रियेण या व्यक्तिर्गृह्यते तेनैव तद्गता जातिर्गृह्यते, a generality is अस्मदादिबाह्येंद्रियग्राह्य, so that it will have to be regarded as non-eternal, whereas a generality is eternal To exclude जाति therefore is the further restriction in the हेतु—सामान्यवत्त्वे सति For a generality (जाति) can never be the substrate of another generality or that it can never be सामान्यवत् If it were so, then there would be a multiplication of such generalities ad infinitum, one generality residing in a second generality, this in a third and so on So to avoid such a regressus ad infinitum, the rule is given that a generality can never be the substrate of another generality We have thus a faultless reason अस्मदादि etc This हेतु is सपक्षैकदेशवृत्ति because some अनित्य things like सुख, दुःखः—etc are not सामान्यवत्त्वे सति अस्मदादिबाह्येंद्रियग्राह्य. For we know that they are perceived by the contact of mind and soul, and that it is an internal organ 'Mind' and not any external one that perceives

them Thus the given हेतु is present in a part of the सपक्ष (अनित्य objects)

P 23 अन्वयव्यतिरेकी केवलान्वयी and केवलव्यतिरेकी —The concomitance between reason and conclusion can either be positive or negative, and in a normal state it is possible to establish both relations Thus in "where there is smoke, there is fire" we have positive concomitance to which there is the negative counterpart "where there is no fire, there is no smoke" This twofold nature of concomitance is attributed to reason and thus we get three varieties of reason, that in regard to which we can state the concomitance in a positive as well as negative form, that in which we can state the concomitance in the positive form only, and that in which we can state the concomitance in a negative form only The first kind is already discussed, the five conditions which the अन्वयव्यतिरेकी is required to fulfil are with due illustrations fully explained Of these five conditions (पञ्चरूप) केवलान्वयी is required to fulfil four, the condition विपक्षाद्व्यावृत्तत्व is by the very nature of the case excluded, for as a matter of fact the conclusion in such a case is co-extensive with all existence and thus no विपक्ष can be found Thus in the stock proposition घटोऽभिधेय प्रमेयत्वात् we find that the साध्य (conclusion) अभिधेयत्व has an extension that covers all existence, so that we cannot meet with a dissimilar case where such a conclusion is found wanting So that the test of a केवलान्वयी reason is that it is not possible to point to a विपक्ष

The केवलव्यतिरेकी or purely negative reason, similarly is required to fulfil four, for in this case the condition सपक्षसत्व cannot be imposed as in fact no सपक्ष (similar case) exists In the stock example जीवच्छरीरं सात्मकं प्राणादिमत्वात् "Living organisms have souls since they possess animal functions" there can be a negative concomitance only since the व्याप्ति यत्र यत्र सात्मकत्वाभाव तत्र तत्र प्राणादिमत्वाभाव· can be illustrated

by the case of a pot whereas the positive proposition यत्र यत्र प्राणादिमत्वं तत्र तत्र सात्मकत्वम् cannot be illustreted since the conclusion (सात्मकत्व) has precisely the same extension as the subject जीवत् शरीर If however we say जीवत् देवदत्तशरीरं सात्मक प्राणादिमत्वात् it will be possible to adduce a probative example such as जीवत् यज्ञदत्तशरीर to illustrate the proposition यत्र यत्र प्राणादिमत्वं तत्र तत्र सात्मकत्वं since the subject has a less extension than the (साध्य) conclusion

कस्यचित् प्रत्यक्षाणि—Thus the essence of a केवलान्वयी हेतु consists in the साध्य being co-existent with all existing things If however it be said that कस्यचित्प्रत्यक्षत्व the साध्य in the present case is not conterminous with the whole class of existing things since there are many things in the universe which are unknown to us and which we cannot know (e g शशविषाण) the answer is that the कस्यचित्प्रक्षत्व is not the one determined by our own limited capacity, it is an object of the omniscience of God

मीमासकानामप्रत्यक्षत्वात् etc vide the interpretation of the commentator According to Nyāya theories pleasure, pain, merit, demerit etc are known directly through perception some of them are perceptible to us such as pleasure and pain, some are perceptible to the Yogis such as धर्म अधर्म, and some other things though imperceptible to us or to the Yogis are perceptible to God So that there is not one thing in the world which is not कस्यचित्प्रत्यक्ष The Mīmāmsakas however hold that pleasure, pain, merit, demerit are not perceptible but either inferable or taken on verbal authority Thus in the present judgment all कस्याचित्प्रत्यक्ष objects are the सपक्षs which include घट, पट and such, as also pleasure, pain and such. The हेतु under consideration, however (मीमांसकानामप्रत्यक्षत्व) is present in some of the सपक्षs सुख, दुःख and such, while it is absent in घट, पट etc, so that it is सपक्षैकदेशवृत्ति.

प्रसंगद्वारेण—the केवलव्यतिरेकी हेतु can be stated in two different ways with the usual ablative ending of the words indicating the reason, or by appending प्रसंगात् to the word, expressing the reason. Thus we find two different ways of stating a proposition as under

जीवच्छरीरं सात्मकं प्राणादिमत्वात् ।

and प्रसंगद्वारेण as

इदं जीवच्छरीरं न निरात्मकं अप्राणादिमत्वप्रसंगात् ।

A प्रसंग is a contingency that is fatal to known facts, in the above proposition if a living organism is assumed to be without soul (निरात्मक) it will involve the further contingency of the living organism being without animal functions (अप्राणादिमत्), thus the assumption of निरात्मकत्व points to a conclusion अप्राणादिमत्व which is contradicted by actual facts, for we know that a living organism cannot be a living organism if it is without animal functions It will be found that this is a kind of a hypothetical reasoning in which the first simple process of reasoning is implicit Thus expanded we have—

नेदं जीवच्छरीरं निरात्मकमप्राणादिमत्वप्रसंगात्—किंतु इदं जीवच्छरीरं सात्मकमेव प्राणादिमत्वात् ।

हेत्वाभास—

P 25 हेतुलक्षणरहिता etc Virtually the same definition as is given by the Bhāshyakāra If any one of the requisite conditions of a true Hetu is not complied with by the reason urged in an argument, the reason is only apparently a reason

Of the six kinds of fallacies—the first the futile or the unreal (असिद्ध) is the one when the presence of the middle term in the minor term is doubtful, the second—the contrary (विरुद्ध) is that where middle term is present in the minor term and in a dissimilar instance (विपक्ष i e that which is not homogeneous with the major term), the discrepant (अनैकान्तिक) occurs where the middle term is present in the minor term, the similar instance and the dissimilar instance, the void

reason (अनध्यवसित) is found only in the minor term, and is incapable of proving the conclusion, the contradicted (कालात्ययापदिष्ट, the mistimed) is a reason which is present in a subject that is contradicted by means of another proof; the counterbalanced (प्रकरणसम literally equal to the question) is the one that proves a conclusion and a counter-conclusion, and yet complies with the first three conditions of a valid reason. We shall discuss each of these fallacies along with its subdivisions

P 26 असिद्धभेदा —The many sub-varieties of the unreal reason which our author has given can be reduced to two broad divisions—the स्वरूपासिद्ध and the आश्रयासिद्ध For it will be found that the varieties—व्यधिकरणासिद्ध, विशेष्यासिद्ध, विशेषणासिद्ध, भागासिद्ध, व्यर्थविशेष्यासिद्ध, व्यर्थविशेषणासिद्ध, संदिग्धासिद्ध, संदिग्धविशेष्यासिद्ध, संदिग्धविशेषणासिद्ध—ultimately resolve themselves into the general characteristic that the reason is absent in the subject Of the three principal divisions of this fallacy in later Nyāya—स्वरूपासिद्ध, आश्रयासिद्ध, व्याप्यत्वासिद्ध—our author gives the first two only rejecting the third which seems to have been regarded by him as equivalent to the discrepant (अनैकान्तिक) The three species of later Nyāya rest in the three factors involved in the reflection (परामर्श) which is the proximate cause of inferential judgment, viz the subject the relation of the middle term to the subject, and the relation of the middle term to the major term. If the subject itself is unreal the reason becomes inconclusive for want of a subject. This is आश्रयासिद्ध or unreal as regards the substratum, exemplified in the stock instance गगनारविन्दं सुरभि अरविन्दत्वात् where the sky-lotus is wholly imaginary and hence unreal स्वरूपासिद्ध (the unreal in itself) is the reason which does not exist in the subject and therefore cannot afford the basis of any reasoning Thus in the instance अनित्यः शब्दः चाक्षुषत्वात् we find that चाक्षुषत्व is not present in the subject,

while it is essential that the reason is apprehended as an attribute of the subject The third variety व्याप्यत्वासिद्ध (unreal in regard to concomitance) occurs where either concomitance does not exist, or where the concomitance is conditional (औपाधिक). Thus in शब्दः क्षणिकः सत्त्वात् we find that the व्याप्ति, यद्यत् सत् तत्तत् क्षणिकं, does not present itself to be invariable or inevitable, while in पर्वतो धूमवान् वह्निमत्वात् the व्याप्ति, यत्र यत्र वह्निः तत्र तत्र धूमः, will be true only if the fire is produced from wet fuel

According to our author the असिद्ध occurs where the presence of the middle term in the subject is doubtful (अनिश्चितपक्षवृत्तिः) i e where the first condition of a true hetu (पक्षधर्मत्व) is violated व्यधिकरणासिद्ध unreal owing to presence in a different substratum, for पटस्य कृतकत्व or as another reading gives us घटस्य कृतकत्व, the reason is present in a substratum that is altogether different from the subject

सामान्यवत्वे सति चाक्षुषत्वात्—Here the reason has two parts the विशेषण (सामान्यवत्वे सति) and the विशेष्य (चाक्षुषत्वात्), sound is सामान्यवत् but is not चाक्षुष, hence the reason fails in respect of the विशेष्य The विशेषण is the restrictive attribute, and the विशेष्य is a word that is thus limited by a restrictive attribute, the distinction rest on purely grammatical conceptions In चाक्षुषत्वे सति सामान्यवत्वात् the relation of principle and subordinate (विशेष्य and विशेषण) is changed by a variation in the syntax and case-relation.

P 27. भागासिद्ध—The reason प्रयत्नान्तरीयकत्व is not present in all kinds of sounds but only in some of them Our subject is sound in general and not particular sounds, so that the reason is partly real and partly unreal A true reason ought to be present in the whole of the subject.

आश्रयासिद्ध—प्रधान or प्रकृति or primordial matter is a conception of the Sāṃkhya philosophy; it has no real existence.

प्रधानपुरुषेश्वरा·—The subject comprises of three प्रधान, पुरुष and ईश्वर, of these the first is unreal, so that the Hetu is in part unreal व्यर्थविशेष्यासिद्ध— The distinction between विशेष्यासिद्ध and व्यर्थविशेष्यासिद्ध and विशेषणासिद्ध and व्यर्थविशेषणासिद्ध is this in the former either the विशेषण or the विशेष्य of the hetu is totally absent in the subject, while in the latter they are superfluous in कृतकत्वे सति सामान्यवत्त्वात् we find that the Vishesana कृतकत्वे सति is sufficient for our purpose and that सामान्यवत्त्वात् the Visheshya has no purpose to serve Both the Visheshana and Visheshya are present in the subject but there is unnecessary limitation of the reason These two varieties व्यर्थविशेषणासिद्ध, व्यर्थविशेष्यासिद्ध might be regarded as cases of व्याप्यत्वासिद्ध Here we find that the superfluous (व्यर्थ) Visheshana or Visheshya does not make the reason false, and the argument will in spite of it be valid Similarly in the stock example पर्वतो वह्निमान् नीलधूमात् although the adjective नील is superfluous, it does not make the hetu actually false, and the argument will be correct in spite of the superfluous adjective Hence the moderns regard this not as a Hetvābhāsa but only as a fault of language called अधिक The reason why this is regarded as व्याप्यत्वासिद्ध is that the addition of a qualification नीलत्व conveys by implication that unqualified धूम is not invariably concomitant with वह्नि but that it is the limitation नीलवत्त्व that makes concomitance between धूम and वह्नि invariable But such is not the case, for we know that unqualified smoke and fire are invariably associated

It will be readily seen that the definition of असिद्ध (अनिश्चितपक्षवृत्ति·) given by our author is not applicable to these two cases. For we know that spite of the superfluous Visheshana or Visheshya the reason is निश्चितपक्षवृत्तिः. In the proposition अनित्यः शब्द· कृतकत्वे सति सामान्यवत्त्वात् though the

Visheshya सामान्यवत्वात् is superfluous yet the reason कृतकत्वे सति सामान्यवत्वात् is present in the subject शब्द—for शब्द is कृतक and सामान्यवान्

संदिग्धासिद्ध—Where there is doubt about the nature of the reason Thus if a man is not sure that he sees smoke on the mountain and not mist then it will not be possible for him to draw any correct inference from such a doubtful reason

In संदिग्धविशेष्यासिद्ध and संदिग्धविशेषणासिद्ध either the Visheshya part of a reason or the Visheshana part of it, presents a doubt any way reflection (लिङ्गपरामर्श) is impeded and hence no correct inference can be drawn अद्यापि अनुत्पन्नतत्त्वज्ञानत्व is a character of the reason which cannot be positively attributed to Kapila, the पक्ष Hence the reason is unreal

त एतेऽसिद्धभेदा etc —If these varieties of the unreal are acceptable to both the parties to a dispute, then these will be called "unreal for both the disputants", if again these are acceptable to any one of the disputants, they will be called "unreal to one of the disputants" Thus in the proposition अनित्यः शब्दः चाक्षुषत्वात् both the Mimāmsaka (the शब्दनित्यत्ववादी) and the Naiyāyika accept that शब्द is not चाक्षुष and therefore the reason चाक्षुषत्वात् is unreal according to both But in the Proposition शब्दः अनित्यः कृतकत्वात्, the reason कृतकत्व will not be accepted as an attribute of the subject शब्द by the Mimāmsaka, while the Naiyāyika will maintain that शब्द is कृतक, so that the reason कृतकत्व will be unreal (असिद्ध) to the Mimāmsaka and real to a Naiyāyika. It is therefore अन्यतरासिद्ध

विरुद्ध--The contrary is described by our author as the middle term which is found in the subject and a dis-similar example (विपक्ष) Further he divides it into the two broad divisions सतिसपक्षे and असतिसपक्षे i. e. when the reason is an अन्वयव्यतिरेकी and when it is a केवलव्यतिरेकी For as already explained in

a purely negative reason (केवलव्यतिरेकी) the second condition (सपक्षेसत्त्वम्) is ex hypothesi excluded since no सपक्ष exists, the subject (पक्ष) and the predicate (साध्य) having an equal extension The contrary reason is so called because it serves to prove exactly the opposite of the conclusion it is adduced to establish. Thus in the argument "Sound is eternal, because it is a product," the reason that it is a product does not prove that sound is eternal but just the opposite that it is non-eternal

पक्षविपक्षव्यापक— the hetu कार्यत्व is present in the whole of the पक्ष (viz शब्द) and also in the whole of the विपक्ष (i.e. अनित्य objects)

विपक्षैकदेशवृत्ति पक्षव्यापक सामान्यवत्त्वे सति अस्मदादिबाह्येंद्रियग्राह्यत्वात् The hetu is पक्षव्यापक since all sounds are सामान्यवत् (i e a generality such as शब्दत्व resides in them) and are perceptible to our senses But it is present in part of the विपक्ष because we know that all अनित्य objects are not सामान्यवत्त्वे सति अस्मदादिबाह्येंद्रियग्राह्य since the qualities of the soul सुख, दुःख, बुद्धि etc. are perceptible to our internal sense and not to our external senses

P 29 प्रयत्नान्तरीयकत्व is a hetu which is present in a part of the subject शब्द since some sounds (such as the soughing of wind through the branches of trees) are not the product of any body's effort Similarly all अनित्य objects (the विपक्ष) are not प्रयत्नान्तरीयक but only some The प्रयत्न is to be understood as the effort of an animate being, as otherwise ईश्वरप्रयत्न being the antecedent of all, the hetu will be पक्षविपक्षव्यापक.

पक्षैकदेशवृत्ति विपक्षव्यापकः—The hetu कृतकत्व is found in a part of the पक्ष (पृथिवी) since there are the atoms of earth which are unproduced, and as such are not कृतक. It is present in the whole of the विपक्ष i.e. अनित्य objects since all non-eternal things are known to be products.

पक्षविपक्षव्यापकः etc प्रमेयत्व Knowability is present in all sounds (पक्ष) and also present in the whole of the विपक्ष *i. e.* everything that is not an आकाशविशेषगुण.

प्रयत्नान्तरीयकत्वात् –This hetu is present in some sounds and not in others, thus it is पक्षैकदेशवृत्ति ; similarly it is present in some of the विपक्ष as in घट, पट and not present in others, as दिक्, काल, आत्मन्, आकाश etc and thus it is विपक्षैकदेशवृत्ति.

बाह्येन्द्रियग्राह्यत्वात्—This hetu is present in the whole of the subject शब्द, since all sounds are sensible to the ear, while it is present in a part of the विपक्ष like घट, पट etc and not present in part of it like सुख, दुःख etc. Thus it is पक्षव्यापकविपक्षैकदेशवृत्ति.

अपदात्मकत्व is a hetu which is present in the whole of the विपक्ष; for घट, पट आत्मा etc all these objects that comprise the विपक्ष are not पदात्मक but अपदात्मक Of the subject शब्द we know some sounds to be पदात्मक and others not so. For a पद is a word which ends with a nominal or verbal affix. Obviously the sound of a drum, cannot claim to be पदात्मक.

P. 30 ननु चत्वार एव etc Of the eight varieties mentioned there are four in which the hetu is पक्षैकदेशवृत्तिः Now if a hetu is पक्षैकदेशवृत्तिः it becomes असिद्ध ; and in fact we have recognised this character of a hetu under भागासिद्ध. How is it then that these are also regarded as varieties of विरुद्ध and enumerated under it ?

उभयलक्षणोपपन्नत्वेन etc This however is no objection, for since the hetu has the character of both, असिद्ध and विरुद्ध this hetu might be mentioned under both Thus a balance when it serves as an instrument to weigh becomes a प्रमाण, while when one tests its correctness, the same balance becomes a प्रमेय. So that one and the same object is called by different names ; even so one and the same hetu might be called by two different names असिद्ध and विरुद्ध

अनैकान्तिकभेदास्तु—The discrepant; the middle term is present in the subject, in the example and in the counter-example ; it

therefore violates the second condition (विपक्षाद्व्यावृत्तिः) Thus in गौरयं विषाणित्वात् the hetu "the possession of horns" does not prove a particular animal to be a cow, since we know that a buffalo also has horns. Hence the conclusion, "this is a cow," ceases to have any certainly and remains an object of doubt. This however is not विरुद्ध or the contradictory, since in it the conclusion that is derived through the reason is directly opposed to the desired conclusion (साध्य) as in शब्दः नित्यः कृतकत्वात् where the reason कृतकत्व serves to be the basis of the conclusion that sound is not eternal, which conclusion is in direct opposition to the साध्य that sound is eternal But in a discrepant hetu, many conclusions are possible and no one particular conclusion can be mentioned as inevitable and invariable, thus from the hetu विषाणित्व for basis we can infer several things, that the animal before us is either a cow, or a buffalo, or an antilope and so on, we cannot say definitely that it is a cow and no other

The fundamentum divisonis is the same as employed in the divisions of the विरुद्ध, with this difference that here is a combination of threes and not of twos as in the former

P. 31 पक्षत्रयैकदेश etc The reason प्रत्यक्षत्व is present only in part of the पक्ष (पृथिवी) since the atoms of earth are not perceptible, similarly it is present in part of विपक्ष since some like घट पट are perceptible while others the द्व्यणुकs are imperceptible, (according to Nyāya the द्व्यणुकs are non-eternal but imperceptible to our senses); and it is present in part of सपक्ष (i e. नित्य things), since it is met with in a generality whil it is not found in ether (आकाश).

अमूर्तत्वात्—This hetu is not found in मनः which is a part of the पक्ष; for mind is atomic, hence मूर्त It is also सपक्षैकदेशवृत्तिः—since of the Dravyas, some like the earth, are मूर्त while others like आत्मा, आकाश are अमूर्त; while अमूर्तत्व is present in the whole of the विपक्ष i. e. the अद्रव्यs or द्रव्य

व्यतिरिक्तपदार्थs *i e* the remaining six categories गुण, कर्म, सामान्य, विशेष समवाय and अभाव

क्षणिकविशेषगुणरहितत्वात्—This involves the explanation of some of the Nyāya doctrines According to Nyāya there are twenty-four qualities which are enumerated in the following versus memoriales :—

> अथ गुणा रूप रसो गन्धस्तत परम् ॥
> स्पर्श सख्या परिमिति पृथक्त्व च तत परम् ।
> सयोगश्च विभागश्च परत्व चापरत्वकम् ॥
> बुद्धि सुख दु खमिच्छा द्वेषो यत्नो गुरुत्वकम् ।
> द्रवत्व स्नेहसस्कारावदृष्ट शब्द एव च ॥

Of these the specific qualities (विशेषगुणs) are —

> बुद्ध्यादिषट्क स्पर्शान्ता स्नेह सासिद्धिको द्रव ।
> अदृष्टभावनाशब्दा अमी वैशेषका गुणा ॥

Now it is believed by the followers of Nyāya that th qualities of the soul (बुद्ध्यादिषट्कम्) are momentary in character (*i e* त्रिक्षणावस्थायिन) similarly soun l is क्षणिक (त्रिक्षणावस्थायी) as soon is sound is produced it dies and is replaced by another So that the क्षणिकविशेषगुणs re present in the soul and the ether (आकाश) n l nowhere el H nce the hetu क्षणिकविशेषगुणरहितत्व is सपक्षाविपक्षव्यापक and पक्षैकदेशवृत्ति

अनध्यवसित—It is described as a reason that is found to be pr s nt only in the minor term and nowhere else and further it is incapable of proving the required conclusion (साध्यासाधक) This distinguishes it from the purely negative reason (केवलव्यतिरेकी) for a purely negative reason is also present only in the minor t rm and nowhere else but unlike a void reason (अनध्यवसित) it is perfectly valid and proves a required conclusion Most writers on Nyāya have rejected the void as a separate fallacy and have classed it under अनैकान्तिक In the syncretist school, for instance, the अनैकान्तिक is of three kinds, the too general reason (साधारण) the too restricted

reason (असाधारण) and the non-exclusive reason (अनुपसंहारी). Of these the first is treated by Bhāsarvajña under अनैकान्तिक proper, while the latter two are put by him under अनध्यवसित.

सर्वं अनित्यं सत्वात्—Here the subject is so extensive as to admit neither of examples or counter-examples In fact all things are included in the subject, and nothing is left out side the sphere of the Paksha that can be denominated either as Sapaksha or Vipaksha Hence the nature of सर्वं forbids the possibility of the second (सपक्षे सत्वं) and the third (विपक्षाद् व्यावृत्ति.) of the conditions being complied with

कार्यत्वात्—Obviously this reason is present in part of the subject 'all' since we know that many things in the world are not products

विद्यमानसपक्षविपक्ष—etc Here the reason "being a specific quality of ether" is found only in the subject "sound" and neither in a Sapaksha (things non-eternal) nor in a Vipaksha (things eternal) This is the too restricted reason (असाधारण). It offends against the second condition (सपक्षे सत्वम्) since it occurs nowhere outside the subject itself Here its absence from counter-examples (विपक्षाद्व्यावृत्ति:) is certainly a favourable circumstance, but its absence from a Sapaksha invalidates the conclusion which therefore remains a matter of doubt.

P. 32 क्रियावत्व is always द्रव्याश्रित Hence the reason is too restricted Secondly, it does not occur in all the Dravyas but in some and so it is पक्षैकदेशवृत्ति. The Dravyas are पृथिव्यप्तेजोमरुद्व्योमकालदिक्देहिनो मनः । द्रव्याणि । Of these व्योम (ether), काल, दिक्, देहिनः (souls) are विभु and are incorporeal, so that क्रियावत्व cannot reside in them.

सर्वं कार्यं...उत्पत्तिमत्वात्—Here the साध्य is नित्यत्व; the Vipaksha therefore would be अनित्य things—but they are included in the subject सर्वं कार्यं and therefore the reason does not admit

of any counter example (Vipaksha), the reason उत्पत्तिमत्त्व occurs only in the subject सर्वं कार्यं and is thus the too-restricted reason

सावयवत्व—This again is the too-restricted reason since it is found only in the subject सर्वं कार्यं further it is not co extensive with the Paksha but पक्षैकदेशवृत्ति since some products like the qualities of the soul pleasure pain etc which are produced in the soul being of an abstract and incorporeal nature cannot have parts (अवयवs)

कालात्ययापदिष्ट—As the commentator has well pointed out (upr page 25) this is a reason which is mentioned when the proper time of mentioning it has passed away (कालस्य अतिक्रम तस्मिन् सति उक्त) for it is inopportune to adduce a reason to prove a conclusion the negation of which is ascertained by another and presumably a stronger evidence The पक्षत्व of the subject is contradicted by means of another proof which definitely proves the negation of the consequence which the reason is intended to establish Thus in अग्निरनुष्ण-कृतकत्वात् we know through perception that fire is उष्ण and here since there is no doubt as to whether fire is उष्ण or अनुष्ण fire loses the character of a Paksha

अनुमानविरुद्ध — परमाणुनामनित्यत्वम् etc An atom is imperceptible to us its existence however is proved by the necessity that in the division of any substance there must be a certain limit beyond which there can be no division in parts All substances thus will be reduced by division to their infinitesimal parts (परमाणुs) If it is said that such a division can be continued ad infinitum in that case we will have to equate mount Meru with a mustard seed for the parts of the mountain are infinite and so are the parts of a mustard seed they therefore are equal which is absurd Hence in the division of a thing into parts we will have to stop somewhere—and that is the atom Now the very argument which proves the existence of an atom also involves the proof

of its eternality; for if it be regarded as transitary, it would mean that it came into existence without a material cause which is absurd; and hence as the commentator points out it is not a product (तस्योपादानकारणाभावात् अनुत्पत्तिः). Here therefore the inference which proves the existence of an atom also proves its eternality Hence when one says परमाणवः अनित्याः that is a self-contradiction, since the very fact of one's having accepted an atom as an existing thing involves also the acceptance of its eternality

P. 33—सुरा पेया—Here since wine is a drink, it is certainly पेय; Hence by पेयत्व we have to understand पेयत्वं नाम सुरायाः पीतायाः अपापहेतुत्वम् ।

सर्वं तेजः etc Moonlight, for instance, is अनुष्ण but fire or the heat of the sun is उष्ण and hence the conclusion अनुष्णत्व is contradicted in part of the subject by perception.

P 34—नित्याश्रया द्रव्यरूप etc According to Nyāya, स्पर्श is a quality of पृथिवी, आप्, तेजः and वायु; रूप and द्रव of पृथिवी आप्, तेजः; रस of पृथिवी and आप्; and गन्ध of पृथिवी only It is believed by the Naiyāyikas that these qualities are even in the atoms of earth पाकज or अग्निसयोगज and hence अनित्य. Similarly the quality द्रव in the atom of तेजः is पाकज and so अनित्य This is proved by inference for which vide commentary Hence of the subject नित्याश्रयाः रूपरसगन्धस्पर्शाः some are known to be अनित्य through inference, so that नित्यत्व in regard to these is contradicted by inference The propriety of the several qualifications of the reason, is pointed out by the commentator Thus mere परमाणुवृत्तित्व does not ensure that the quality is eternal; for संयोग is a quality residing in an atom and is yet non-eternal; hence अप्रदेशवृत्ति which excludes संयोग which is only प्रदेशवृत्ति and not व्यापक Yet द्वित्व is a quality which resides in atoms and is pervasive in character, but it is non-eternal; to exclude this the further qualification समानजात्यारंभकत्वे सति. Dua-

lity does not produce something that is homogeneous with itself, for when two atoms which are imperceptible to the sense come together they form a द्व्यणुक The duality in the two atoms produces अणुपरिमाण in the द्व्यणुक Duality thus does not produce a quality which is homogeneous with itself. In the instance एकत्व all these qualities are found It is नित्य it is व्यापक or अप्रदेशवृत्ति, and it produces oneness which is homogeneous with itself

प्रकरणसम·—अनित्य शब्द· पक्षसपक्षयोरन्यतरत्वात् । Here the reason fulfils the first three conditions of a valid Hetu ; for sound is पक्षसपक्षयोरन्यतर as in fact it is the Paksha , all अनित्य things are the Sapaksha and the hetu is similarly present in them : while a Vipaksha (all नित्य things) is obviously not पक्षसपक्षयोरन्यतर But in the same way it can be shown that the same reason can prove नित्यत्व of sound thus, नित्यः शब्दः पक्षसपक्षयोरन्यतरत्वात् , and can be shown to be त्रिरूप in this latter argument also

विरुद्धाव्यभिचारी the contrary but non-discrepant occurs where in one and the same subject can be shown the presence of two homogeneous and mutually contradictory reasons In नित्य शब्द· प्रमेयत्वात् and अनित्य· शब्दः कार्यत्वात् , the reasons are not homogeneous (तुल्यलक्षण), since प्रमेयत्व is discrepant and कार्यत्व is त्रिरूप Hence this is not a case of विरुद्धाव्यभिचारी Secondly the reasons must be contrary i e proving mutually opposite conclusions. (यत्रैकस्मिन्नेव धर्मिणि त्रैरूप्यादिना समलक्षणं मिथो विरुद्धं च हेतुद्वयमुपनिपतति स विरुद्धाव्यभिचारी ।) This idea of a विरुद्धाव्यभिचारी is slightly different from the later Satpratipaksha in which a reason is counterbalanced by another opposed to it, which is of equal weight but which need not necessarily b homogeneous or तुल्यलक्षण.

स खलु पुरुषविशेषम् etc. But this like अन्यतरासिद्ध is a fallacy that depends upon the peculiar character of the person addressed

In the example given, ether is shown to be both eternal and non-eternal, obviously it cannot be both, so that one of the two reasons given must be wrong; if however it is not possible for a person to detect the fault in either of the arguments, and if in his eye both arguments seem to be correct, then since one and the same ether cannot be eternal and non-eternal what he can say is that the arguments are fallacious as the reasons are counterbalanced. This will be an instance of विरुद्धाव्यभिचारी to such a person; but to others the first of these two arguments will be a correct argument while the second (अनित्यत्वानुमान) will be अनुमानविरुद्धकालात्ययापदिष्ट as the inference that proves the existence of ether also proves its eternality

उदाहरण—This is the third constituent of a syllogism, it consists of the statement of concomitance and a similar instance.

P. 36 तद् द्विविधम्—It is further twofold according as one states a positive concomitance or a negative one.

An example before the time of the Buddhist logician Dignāga served as a mere familiar case which was cited to help the understanding of the listener, as in पर्वतो वह्निमान् धूमवत्त्वात् महानसवत्.

Dignāga however converted it into a universal proposition, expressing the universal concomitance of the middle term and the major term Both Dignāga and Dharmakīrti have treated the fallacies of the example, the latter giving nine varieties of the fallacies of the homogeneous example, and as many of the heterogeneous example Our author has closely followed Dharmakīrti in this respect

साध्यविकल—Void of conclusion, for an atom is eternal; साधनविकल—void of reason, since an action is not corporeal (मूर्त). उभयविकल—void of reason and conclusion, since ether is neither corporeal nor non-eternal.

P 37—आश्रयविकल-void of substrate *i. e.* unreal. अव्याप्त्यभिधानम्—where an example is cited without first stating the Vyāpti; as in अनित्यं मन मूर्तत्वात् घटवत् this can be very well regarded as a निग्रहस्थान, the deficient (हीनम्); विपरीतव्याप्त्यभिधानम्—the rule already pointed out, is that the reason should be first stated and then the conclusion (व्याप्यस्य वचनं पूर्वं व्यापकस्य ततःपरं in अन्वय) This is a fault of statement (वचनदोष) whereas those previous to this are faults inherent in the things themselves Similarly of the heterogeneous example we have fallacies like साधनाव्यावृत्त, साध्याव्यावृत्त *i e*, non-exclusive of the reason, non-exclusive of the conclusion and so on. A counter-example ought to be exclusive both of the reason and conclusion as in the stock example यो यो वह्निमान् न भवति, स स धूमवान् अपि न भवति यथा ह्रदः The counter-example ह्रद is neither possessed of smoke nor of fire

P 38—विपरीतव्याप्त्य–etc in the concomitance of the negation of reason and conclusion the rule is that negation of conclusion should be stated first as it becomes Vyāpya (of less extent) and the negation of the reason next as it becomes Vyāpaka, साध्याभावोऽन्यथा व्याप्य व्यापकः साधनात्यय ।

संदेहद्वारेण etc Eight more varieties of the fallacies of example are given by some, four arising from doubt as regards the presence of the reason or conclusion or both in the example or as regards the real character of the example in the homogeneous, and four arising from doubt as regards the exclusion of reason or conclusion or both from the example or as regards the real character of the example in the heterogeneous

विवक्षितराजपुत्रवत्–This is the संदिग्धसाध्य for we do not know for certain whether this particular prince will be universal sovereign as it is not possible for us to foresee events of the future

उपनय—Application is the establishment by means of comparison with the example of the presence in the subject of the reason which is known to be invariably concomitant (with the conclusion) in the example.

From this it will be clear that the mental operation corresponding to Parāmarsha is denoted by Upanaya; for in तथा चायं—we compare the subject and the example and declare that the subject is व्याप्तिविशिष्ट.

P. 40. स द्विविधः—This application is twofold. the affirmative and the negative, a division which corresponds with the division of the example as homogeneous and heterogeneous,

निगमन, the conclusion, is the establishment of the proposition containing a statement of the reason The word सहेतुकम् is to be understood as अनूद्यमानहेतुकं for in तस्मात् तथा the word तस्मात् refers to the Hetu and is equal to पक्षस्य साध्यव्याप्यहेतुविशिष्टत्वात् ।

न चेदम् etc The author considers objections to the last premise (Nigamana) It will be seen that both Upanaya and Nigamana are the repetition of the hetu and the Pratijñā, for the Upanaya is no other than a particular application of the hetu while the conclusion (Nigamana) is the same as Pratijñā Hence the Mimāmsakas recognized three members, Pratijñā, Hetu, Udāharana, while another school recognized Hetu, Udāharana and Upanaya The Vedāntins likewise recognize three premises only but they are not particular as to whether the first three or the last three should be taken The general opinion outside Nyāya and Vaishesika inclines towards the acceptance of the three-membered Syllogism

साध्यविरुद्धाभाव etc As the commentator finely points out since the process of inference is complete with the statement of the reason and the universal concomitance, the restatement of the conclusion is with a view to show the

absence of a counter-conclusion in the subject. (सिद्धे सति आरंभो नियमार्थः इति न्यायात्.)

P. 41 तथा चोक्तम् etc Ascertainment is the demonstration of a thesis by an examination of both sides Our author has very ingeniously pressed into his service this Gautama aphorism. In his view therefore the Upanaya, तथा चायं तीव्रादिधर्मोपेतः शब्द sets forth a reason that is favourable to the thesis (शब्दोऽनित्य.), while the Nigamana तस्मात् अनित्य शब्द' sets forth the reason for the non-acceptance of the counter-thesis (शब्दो नित्य) The first therefore is साधकप्रमाणोपन्यासार्थ the second बाधकप्रमाणोपन्यासार्थं

निगमनाभिधानं etc We have thus shown that a Nigamana serves the purpose of a counter-argument, and thus is a necessary part of the syllogism Those, however, who reject Nigamana as a part of syllogism, and yet adduce a counter-argument for the demonstration of a thesis are open to reproof by their opponents The occasion for reproof (निग्रहस्थान) is प्रतिज्ञासंन्यास , since their position is that Nigamana is superfluous , and yet they make use of a counter-argument which is the same as Nigamana in the demonstration of a thesis

निगमनार्थविप्रतिपत्तौ etc Besides the proper occasion for a counter-argument is when dissentient views are expressed in regard to the conclusion. A conclusion is not completely established before the fifth premise the Nigamana ; it will therefore be premature to state a counter-argument disproving objections to the conclusion When there is conflict of opinion in regard to the reason being present in the subject, we give arguments to show that the reason is present in the subject Even so after the fifth premise has established a conclusion, all objections to the conclusion are removed by means of counter-arguments

सोऽयम्—This Syllogism is of the highest importance inasmuch as it serves to convince an opponent and helps discussions

वादिप्रतिवादिनोः etc A controversy is one where a disputant and an opponent take different sides It is further divided into वीतरागकथा and विजिगीषुकथा The first is a serious debate carried on by those who seek to establish truth by means of a thesis and a counter-thesis The latter is a passionate contest where triumph in argument is the aim

P 42 यत्र वीतरागो etc a controversy where a dispassionate seeker of truth holds debate with one of a like intention to establish truth by pointing out arguments in favour of his thesis (साधन) and others that vitiate the counter-thesis (दूषण) is called discussion (वाद)

तथा चोक्तम्—Discussion is the opposition of a thesis and a counter-thesis, which either in demonstration or refutation is based on means of proof and rules of logic, which does not contravene the principles of the school (सिद्धान्ताविरुद्ध) and which is couched in the Syllogistic form

Here, for instance, is the thesis of a Naiyāyika अस्ति आत्मा His opponent a Buddhist will oppose it by a counter-thesis नास्ति आत्मा Thus it is necessary that the conflict of opinion regards one and the same topic (अधिकरण) Otherwise as in नित्य आत्मा and अनित्या बुद्धिः there is no opposition of thesis and counter-thesis Secondly, the demonstration of the thesis or the refutation of the counter-thesis must be supported by Pramāna or means of valid knowledge and by Tarka *i. e.* favourable arguments, thirdly, in the exposition of the thesis the disputant must not advance any argument that contravenes any principles of the school to which he belongs For instance, in proving the existence of God to a Mimāmsaka, the Naiyāyika ought not to proceed by assuming that God has a body. If he does so, he will be contravening the prin-

ciple of his school (the Nyāya School) that God is bodiless. Lastly, the Syllogistic form of argument is to be used in carrying on such a controversy.

Tarka has two different senses. the one is the later view that it represents the reductio ad absurdum process; so that in this sense it is pointed out that it is of use in refuting the counter-thesis; in the Sūtra, therefore, Pramāṇa is connected with साधन and Tarka with उपालम्भ so that it means that the thesis is demonstrated by means of proof and the counter-thesis is shown to be untenable by the reductio ad absurdum process This interpretation, however, is rather far-fetched Tarka is as explained by the Bhāshyakāra a kind of hypothetical reasoning by means of which the real character of an unknown thing is established out of various alternatives that the unknown thing offered It is, therefore, said तर्को न प्रमाणान्तरम् । प्रमाणानामनुग्राहकः तत्त्वज्ञानाय परिकल्प्यते । In this latter sense then both Pramāna and Tarka are to be connected with साधन and उपालंभ Thus the demonstration and refutation are based upon means of knowledge (Pramāna) and upon other favourable arguments (Tarka)

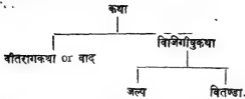
P. 41, l. 3 तं प्रतिपक्षहीनं वा etc In case of necessity, however, for the search of truth, discussion may be held without an opposing side. Thus in the discussions of a teacher and his disciple, the latter asks many questions to his teacher to know the truth Here is, therefore, a discussion that is carried on without the opposition of a thesis and counter-thesis

यत्र विजिगीषु etc opposed to the above is the passionate contest which leads to victory or defeat and in which the sole aim is either some gain, honour or fame and not search for the truth as in a dispassionate argument The contest is usually between persons who seek triumphs in controversy; but sometimes a dispassionate seeker of truth (Vītarāga) may enter the lists, to oblige others and to safeguard truth

from the attacks of such sophists. It is carried on by the disputant and the opponent in the presence of the president (Sabhāpati) and the judges (Prāshnikas). It is further divided into two classes, the point of distinction being, whether or not there are both thesis and counter-thesis. In the former case we have wrangling (जल्प) in the latter cavilling (वितण्डा). The necessity of such contests which are manifestly misleading or at least not meant for truth, is pointed out by the Sūtrakāra. Wrangling and cavilling are necessary to keep up our zeal for truth as a fence of thorns is necessary to safeguard the growth of seed

यथोक्तोपपन्न etc Wrangling is the demonstration of one's thesis and the refutation of a counter-thesis by means of quibbles, futilities, and reproofs, and such other means previously stated as are in place in wrangling. यथोक्तोपपन्न as explained by our commentator (vide page 44) means in wrangling the demonstration or refutation is not based upon Pramāna and Tarka and hence they are अनुपपन्न in the present case; while what is उपपन्न or proper is the opposition of thesis and counter-thesis (पक्षप्रतिपक्षपरिग्रह) and the demonstration and refutation of the thesis and the counter-thesis respectively Whereas in a serious discussion (Vāda) there are excluded all the means which appertain to sophistry such as quibbles, futile objections and occasions for reproof, in Jalpa and in Vitandā one may make use of whatever logical or illogical weapon comes to hand They are the stock in trade in these latter.

P. 44 वितण्डा—Cavil consists in mere attacks on the opposite side. The opponent here does not seek to establish his view; he merely attacks the thesis of the disputant. In जल्प, however, there are both thesis and counter-thesis, each one of

the disputant and opponent trying to establish his view and refute that of the other. Thus we have :—

छलम् is the opposition offered to a proposition by the assumption of an alternative meaning It is threefold, in respect of words, in respect of genus and in respect of the secondary use of words (or metaphor)

Of these वाक्छल consists in wilfully taking a term in a sense other than that intended by the speaker who has happened to use it ambiguously

P 45 तस्याप्रतिपत्ति etc If an opponent resorts to quibbling in this fashion, the occasion for reproof called अप्रतिपत्ति should be pointed out to him, he is open to reproof either because he has not understood the intention of the speaker, or because he does not know what proper answer to give (उत्तरापरिज्ञानात् etc) and so resorts to quibbling in the last resort or because he wilfully misunderstands his opponent through mutual opposition (विप्रतिपत्ति)

संभवतोऽर्थस्य etc quibbling in respect of a genus consists in asserting the impossibility of a thing which is possible, by connecting it with a wide genus Some one exclaims " Here is a learned Brahmin knowing the four Vedas " The Nyāyavādin, however, points out that that is nothing unusual with Brahmins, whereupon a quibbler says " No ! it is not so, for there are the व्रात्य (संस्कारहीना ब्राह्मणा) Brahmins who do not know them." The quibbler here assumes that the Nyāyavādin has given ब्राह्मणत्व as a reason (लिङ्ग) of चतुर्वेदाभिज्ञत्व

and thus he points out that there is no invariable concomitance of ब्राह्मणत्व and चतुर्वेदाभिज्ञत्व, for there are the व्रात्यs who are Brahmins and yet are devoid of the knowledge of the four Vedas The Hetu therefore is Anaikāntika. While therefore the Nyāyavādin was speaking of a Brahmin in particular and of Brahmins in general the quibbler has understood him as speaking of the whole class of Brahmins Thus he has connected the Brahmin with the whole class (अतिसामान्य) and thus shown the impossibility of the knowledge of the four Vedas in Brahmins by pointing out the Vrātyas as an exception to the rule The same occasion for reproof (अप्रतिपत्ति) should be pointed out to him For the point of the speaker was that it was no wonder that one especially a Brahmin should know the four Vedas rich rice crops in an excellent rice field are not a matter for wonder

P 46 उपचारप्रयोगे etc Quibbling in regard to a metaphor consists in denying the proper meaning of a word by taking it literally as when a person has said मञ्चा क्रोशन्ति the quibbler points out that it is the people (seated on those scaffoldings) that are crying loud and not the scaffoldings themselves as they are inanimate things He is open to the same kind of reproof (अप्रतिपत्ति) for in ordinary usage as well as in learned discourses (Shāstra) we find that words are used both ways in their primary sense and also in a secondary sense

जाति —Gautama defines it as साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां प्रत्यवस्थानं जाति । Futility consists in offering objections founded on mere similarity or dissimilarity According to Bhāsarvajna it is the opposition offered by an opponent after the statement of the reason by the disputant with a view to put the disputant on a par with himself As for instance, after the disputant has stated the grounds of his inference in the proposition शब्दोऽनित्यः कृतकत्वात् घटवत् । The opponent not seeing any

weak point in the argument, tries to raise futile objections by pointing out that if sound is not eternal like a pot, even like a pot it must be corporeal and so on Here the motive of the opponent is to make the position of the disputant equally weak, "If you (the disputant) are unwilling to concede my (opponent's) point (शब्दो नित्यः) I can show that your position (शब्दोऽनित्य) is equally weak"

निग्रहस्थान—an occasion for reproof is a statement that will lead to one's own defeat In argumentation if a man makes a statement that is fatal to his position, here he himself spoils his own case

P 47 बहुवचनात्तयो etc There are in fact twenty-four kinds of such futile objections which are enunciated in (गौ. सू. ५-१-१) out of which Bhāsarvajña here considers only sixteen kinds

साधर्म्यवैधर्म्याभ्यामुपसंहारे etc If against a conclusion based upon similar or dissimilar example one offers a counter-conclusion based upon the same kind of example, the opposition is called, "Balancing the similarity or dissimilarity" In the proposition शब्द अनित्य कृतकत्वात् घटवत् the opponent says that the conclusion (अनित्यत्व) was arrived at by an argument that was based upon the similarity of शब्द with घट, in point of कृतकत्व, it is possible to come to an opposite conclusion (नित्यत्व) by an argument based upon the similarity of शब्द and आकाश in point of अमूर्तत्व, or in the same proposition the conclusion (अनित्यत्व) was arrived at by an argument based upon the dissimilarity of शब्द and आकाश; it is possible to arrive at an opposite conclusion (नित्यत्व) by an argument based upon the dissimilarity of शब्द and घट; for one is अमूर्त and the other is मूर्त and hence both are unlike each other, since घट is known to be अनित्य, शब्द which is unlike it, must be नित्य

अविनाभाविनः etc. This however is no objection since

only such similarity or dissimilarity between the subject and example as exhibits a universal connection between itself and the conclusion can be a reason in argument In the proposition शब्दोऽनित्य कृतकत्वात् घटवत्—it is not any point of similarity between the subject शब्द and example घट that can be the basis of any inference but the point of similarity which can lead to a conclusion is कृतकत्व, because it is found to be universally associated with the conclusion (अनित्यत्व) In the stock example पर्वतो वह्निमान् धूमवत्वात् महानसवत्—our inference of fire on the mountain is based upon धूम which is common to subject (पर्वत) and example (महानस) and which we know to be uninversally connected with fire

P 48 साध्यदृष्टान्तयो etc. Owing to varying attributes of subject and example, or owing to both (subject and example) standing in equal need of proof, we get six varieties of futile objections—उत्कर्षसम, अपकर्षसम, वर्ण्यसम, अवर्ण्यसम विकल्पसम, साध्यसम

Here as pointed out by the commentator, the Sūtra has mentioned two grounds of such futile objections (i) धर्मविकल्प, (ii) उभयसाध्यत्व, of these धर्मविकल्प is the ground of the first five varieties and उभयसाध्यत्व is the ground of the last kind

उत्कर्षसम—This is opposition based upon ascribing to the subject an undesirable attribute of the example, while अपकर्षसम is excluding or denying a desirable attribute of the subject Thus in proving the non-eternality of sound by its comparison with a jar in point of कृतकत्व, the objector says that since like a jar sound is अनित्य, so even like a jar it is सावयव. If, however, you do not admit that it is सावयव then we too cannot admit that it is अनित्य Here then he ascribes to the subject (sound) an attribute (सावयवत्व) of the example which in fact does not belong to the subject

(sound) and which if accepted would contravene the theory of the Nyāya school that sound is not सावयव For they argue सावयत्व means अवयवसंयोगजन्यत्व *i e* being created by a combination of parts When we utter words we observe that there is sequence of syllables, so sound or words no doubt consist of parts, but it cannot be said that a sound or a word is a combination of parts, for when we utter the word Rāma not all the syllables are simultaneously in contact with the auricular organ, but the syllable that is first uttered is lost as soon as a subsequent one is uttered In a thing that is made up of parts—all the parts must be present simultaneously Hence शब्द or sound is not सावयव

In अपकर्षसम the objector on a comparison of a jar and sound points out that since like a jar sound is अनित्य so even like a jar it must be अश्रावण inaudible, if, however, you deny that it (sound) is inaudible, then we likewise refuse to accept sound to be अनित्य In this the opposition consists in denying to the subject its proper character that of audibility in sound (इष्टधर्मनिवृत्ति)

In वर्ण्यसम the opponent points out that in the proposition शब्दोऽनित्य कृतकत्वात् घटवत्—the predicate (अनित्यत्व) is presumed as possessed by the दृष्टान्त घट, whereas it is regarded as a questionable character of the subject (शब्द), or that whereas अनित्यत्व is regarded as सिद्ध in the दृष्टान्त, it is regarded as साध्य in the case of the Paksha, but why this difference? If अनित्यत्व is वर्ण्य (questionable) or साध्य with reference to the Paksha it is equally वर्ण्य or साध्य with reference to the दृष्टान्त.

If to the above you say that at this rate there will be a regressus ad infinitum for the character of every दृष्टान्त will be called in question, and hence the दृष्टान्त must be regarded as अवर्ण्य or that in regard to which a particular character cannot be doubted (or is सिद्ध) we can as well ask why the same consideration be not extended to the Paksha? If अनित्यत्व

is सिद्ध in the दृष्टान्त it is likewise सिद्ध in the Paksha (शब्द). So that there is no necessity of any अनुमान based upon कृतकत्व. The अनवस्था comes in in this way when the proposition is stated शब्दोऽनित्य कृतकत्वात् घटवत् the opponent says that the दृष्टान्त घट is equally with the subject शब्द a वर्ण्य or that of which अनित्यत्व has as yet to be proved So the disputant states another proposition घटोऽनित्य कृतकत्वात् पटवत् to prove the अनित्यत्व of घट, still the opponent points out that the दृष्टान्त पट is likewise a वर्ण्य and so on; so that there will be no end to such a series of propositions

In विकल्पसम the opponent points out that just as spite of the similarity of शब्द and घट in point of कृतकत्व there is scope for difference between them as one is अमूर्त and the other मूर्त, even so spite of their similarity in point of कृतकत्व there is scope for difference between them in point of अनित्यत्व, one may be नित्य and the other अनित्य Thus since there is an alternation of other attributes (मूर्तत्व in the one and अमूर्तत्व in the other) even so there is an alternation of these attributes as well—if घट is अनित्य, शब्द may be नित्य

साध्यसम differs very little from वर्ण्यसम If both are अनित्य because both are कृतक, why cannot अनित्यत्व be साध्य in both cases? Why say that the दृष्टान्त is सिद्ध and the पक्ष is साध्य? Regard both as साध्य *i e* that the character अनित्यत्व is to be proved in regard to both पक्ष and दृष्टान्त If the disputant says शब्दो अनित्य कृतकत्वात् घटवत् the futilist points out घटो अनित्य कृतकत्वात् शब्दवत् no inference will thus be arrived at since the subject and example are made to interchange their character

एतेषामुत्तरम् etc This, however, is no opposition because there is a difference between the subject and example, although a conclusion is drawn from a certain equality of their characters. All these futile objections are based upon the false supposition of a complete equality of the subject and example.

Though there is an equality of subject and example in certain characters there is indeed a great difference between them in other characters. Yet spite of variation of attributes of the mountain (पक्ष) and kitchen (दृष्टान्त) we find that it is possible to draw correct inference (of वह्निमत्व) from their equality in one particular character (धूमवत्व) If the futilist denies that any conclusion could be drawn from an equality in a particular character he will be contradicting general experience and will have put an end to all kind of inference

P. 50 प्राप्त्यप्राप्तिसमौ—If the reason is co-present with the predicate, there is no difference between reason and predicate owing to their mutual presence, if they are not co-present there will be no inference owing to this mutual absence Thus the futilist asks—In the stock proposition पर्वतो वह्निमान् धूमवत्वात् do you regard that the reason smoke proves the conclusion fire by being in contact with fire, or by not being in contact with fire? If the first, why then regard fire as the साध्य and smoke as the साधन? It can as well be said पर्वतो धूमवान् वह्निमत्वात्, since both वह्नि and धूम are co-present on the mountain, thus there will be obliteration of all distinction between reason and predicate If on the other hand it is said that the reason धूमवत्व is not co-present with the conclusion (वह्निमत्व) then in such a case there will not be any inference at all, just as there will be no fire if it is not in contact with fuel

घटादिनिष्पत्ति etc This objection, however, is futile, since we know that in a jar both effect and cause are co-present, and yet we have the effect (jar) and in oppression of persons by spells, we know that the cause (spells) and the effect (पीडन) are not co-present, and yet the effect (पीडन) takes place Thus it is clear that a thing is accomplished sometimes by the cause being in contact with the effect, or by its not

being in contact with effect. Thus whether the cause and effect are mutually present or absent, the characters of effect and cause are peculiar to particular things, so that there will not be any obliteration of distinction between साध्य and साधन as the futilist has shown, the character of धूम as the साधन in reference to fire, and the character of वह्नि as the साध्य in reference to धूम are fixed once for all, otherwise there will be contradiction of all means of knowledge.

प्रागुत्पत्ते कारणाभावत् etc —If one opposes an argument by pointing out that the reason could not have been an attribute of the subject before its production, the opposition is called अनुत्पत्तिसम

P 51 Thus to the argument "शब्दोऽनित्य कृतकत्वात्" the futilist's objection is that (कृतकत्व) the reason had not any connection with the subject (शब्द) before the latter was produced, and therefore the latter (शब्द) before it was produced, was not a product, was eternal The answer is that we are here dealing with शब्द only when it is produced and not before it is produced in fact a word does not at all exist before it is produced, so that to say that word is नित्य because it is not कृतक before it is produced is simply absurd

त्रैकाल्यासिद्धे etc —is opposition which is based on the reason being shown to be impossible at all three times. Thus the futilist asks, if the reason precedes the predicate, how can you call it a reason in the absence of the predicate? If the reason comes subsequent to the predicate how can it which does not exist (when the conclusion is being proved) be the reason? (If it succeeds the predicate what could be the use of it if the predicate existed already?) If they exist simultaneously how will it be possible for us to determine which is the reason and which the predicate established by the reason, since both are found together? Thus he has

shown the reason to be impossible at all the three times because it cannot be prior to, subsequent to or simultaneous with the predicate

न । हेतुत :—This cannot be any objection because a predicate is always established by a reason

The objection was based on the ground that since Sādhya and Sādhana are relative, a Sādhya cannot be a Sādhya in the absence of the Sādhana, and a Sādhana cannot be a Sādhana in the absence of the Sādhya , similarly if both are present there will be no evidence to prove which is which , so that there is no such thing as a Sādhana or a Hetu The answer however is that experience teaches us that a Sādhya whether it is a product or a thing that is knowable, is produced or known by means of a कारण (material cause or perceptual cause)

प्रवृत्त्यादिविरोध —If it is maintained that there is no such thing as a Sādhana or hetu, there will not be any activity on the part of people In accomplishing one's purpose, one always looks to ways and means, if, however, there are no waysand means—all activity will at once stop

P 52 प्रतिषेधानुपपत्ति —Besides the objection that is based upon "the impossibility at all three times" (त्रैकाल्यासिद्धि) is itself open to त्रैकाल्यासिद्धि Thus the Siddhāntin retorts "Well ir, Sis your objection raised before the statement objected to or after it or simultaneously with it ? If the objection is prior to the thing objected to, it cannot be an objection, if the objection is subsequent to the thing objected how can that be a thing objected to in absence of the objection ? If both are simultaneous, there is nothing to prove that the one is the objection and the other the thing objected to "

स्ववचनेनैव—Thus by your own argument you have shown the impossibility of the objection, and admitted the existence of the Hetu

अविशेषसम: —If the subject and example are regarded as non-different in respect of the possession of a certain property on account of their possessing in common the property connoted by the reason, then all things are mutually non-different in respect of the possession of every quality on account of their having in common " existence "

Thus if a jar and sound are regarded as non-different in respect of non-eternality on account of their both being products, then all objects will have to be regarded as mutually non-different, inasmuch as they share one common attribute—that of existence (सद्भाव)

सर्वथा etc The answer is,—If non-difference in all respects is maintained, such a position is untenable since it is contradicted by actual facts or by Pratyaksha If it is maintained that all things are non-different in respect of non-eternality, it will be opposed by inference and Verbal authority, if, however, they are maintained as non-different in some particular like knowability such an argument will be futile since it will be proving what is already proved

The objection is based on the false assumption that if two things are similar in some one particular, they are similar in any other particular But such an argument is fallacious We cannot maintain that all objects are non-different in respect of any character whatsoever, since clearly on empirical grounds we know objects to be different If the aim of the opponent is to show that they are non-different in respect of non-eternality, we know from inference as also from Shruti texts that there are things that are eternal and things that are non-eternal And if the opponent wants to prove that all objects are similar in some such character as knowability it is, no opposition, since such an argument is acceptable to us as knowability has an extension equal to that of existence.

उपलब्धिसम occurs where an opposition is offered on the

ground that we know the character of the subject even without the aid of the reason. The futilist's argument is that the reason सावयवत्व is hardly necessary to prove that a particular object is a product, since it is not invariably present in all products and since even without it objects are known to be products, cognition is a product in which सावयवत्व is not found since cognition is incorporeal.

P 53 सपक्षैकदेशा etc This, however, is no opposition since a reason like smoke is seen to be valid even though it is present in part of the Sapaksha Similarly in the present case the reason सावयवत्व is present in a part of the Sapaksha and absent from a section of it like "cognition etc" But that does not mean that it is incapable of proving the required conclusion

कथं तर्हि etc If it to be asked " how then are cognition and such like proved to be products "? The answer is that their character (being a product) can be ascertained through other means as well And the means of proving cognition to be a product is this—that in the absence of any causes for its non-apprehension it is not apprehended either before or after its production

Here therefore we could adduce different reasons to prove the same conclusion, since it is not necessary that an effect will have one and one cause only

P 54 अनुपलब्धिसम occurs where against an argument proving the non-existence of a thing by its non-perception, one offers an opposition aiming at proving the contrary by the non-perception of the non-perception

The opponent argues · if the non-perception of cognition both before and after its production proves its non-existence, then the non-apprehension of this non-apprehension prove the non-existence of its non-existence, so that it will follow from the preceding that there is the non-existence of the

non-existence of cognition *i. e.* that cognition exists both before and after its production, which conclusion will be fatal to the view that cognition is a product (कार्य)

अनुपलंभा etc. The reasoning through non-apprehension is not sound because non-apprehension is merely the negation of apprehension

नास्तीति ज्ञानं etc Non-apprehension is the knowledge of the negation of an object—this knowledge by its very nature has a positive character as every one well knows Hence the non-apprehension of non-apprehension is inconceivable. There are internal perceptions of such form as "I know" "I do not know," "I have a doubt," etc. proving that we can perceive the non-existence of knowledge as its existence Non-perception itself is perceptible—and as such there is no non-perception of non-perception

अनित्यसम—If one opposes an argument by attributing eternality to all non-eternal things on the ground that non-eternality is eternal the opposition will be called अनित्यसम

The dilemma is of this form—does non-eternality abide in sound eternally or for a time only ?—if the quality of non-eternality abides in its substrate sound for ever, then since a quality does not exist without its substrate, it follows that sound is eternal, if on the other hand it is said that the quality of non-eternality does not reside for ever in sound, then the conclusion is obvious that when non-eternality does not reside in sound—sound is eternal

P 55 अनित्यत्वस्य—etc By accepting non-eternality to be for ever present in sound you have admitted sound to be always non-eternal The eternal and the non-eternal are mutually incompatible, you are, therefore, precluded from saying that sound is eternal since you have admitted it to be for ever non-eternal

अनभ्युपगमे—Your argument to prove the eternality of

sound was शब्दो नित्य अनित्यत्वस्य सर्वदा सद्भावात् Now if you say that non-eternality is not for ever present in sound (अनित्यत्वं सर्वदा नास्तीति) then clearly enough the reason that you have advanced to prove the eternality of sound viz अनित्यत्वस्य सर्वदा सद्भावात् is one that is denied of the subject sound so that since the reason is unreal (असिद्ध) we cannot arrive at the conclusion that sound is eternal

प्रध्वसश्च etc —The argument of the futilist was that since non eternality is an attribute of sound and is itself eternal it follows that sound also must be eternal as the substrate of an eternal quality From the eternality of the attribute he argues to the eternality of the substrate But it is not right to reason thus For non eternality is of the nature of negation (प्रध्वस) so that its presence does not prove the presence of sound its substrate As the commentator has well put it (भावात्मको हि धर्मो निराश्रयो न भवति न त्वभावात्मक इति भाव) a positive attribute doe indeed require a substrate in which it resides but a negative one can remain with out a substrate

एतेन etc In this manner (by the exposition of a few types of such futile arguments) it is possible to refute all futile arguments like the following the notion of otherness (अन्यत्व) cannot be maintained since otherness itself is non different from an object (आत्मन अनन्यत्वात् आत्मन here stands for वस्तुस्वरूप)

We have upto now dealt with various futile arguments many of which were dilemmas and a few trilemmas We shall consider one more dilemma The Jātivādi asks What do you mean when you say that a घट is different from पट ? Is this difference (अन्यत्व) distinct from a घट or identical with it ? If this अन्यत्व is identical with घट then clearly enough अन्यत्व does not exist separately and the notion of difference between objects therefore cannot be maintained

If on the other hand it be said that अन्यत्व is distinct from a घट then it will mean that अन्यत्व is अन्य from घट i e to say we shall have to interpose an अन्यत्व between अन्यत्व and घट Then again this new अन्यत्व will be अन्य from घट and thus a new अन्यत्व is interposed between the first interposed अन्यत्व and घट and in this way there will be an ad infinitum regress so that it is not possible to say that a घट is अन्य from a पट

The dilemma is set forth in a slightly different manner by our commentator for which vide page 55

निमित्तान्तरात्– Though according to varying need we apply different names to an object yet on that account it is not possible to deny the nature of an object Thus the futilist starts with the query यदिद अन्यत्व उन्यते तत् स्वरूपात् अन्यत् उत् अनन्यत् and tries to show that both alternatives are unacceptable The answer is that whether you say that a घट is अनन्य in respect of itslf (घटस्वरूप) yet it will be अन्य in respect of a पट, or whether you say that a घट is अन्य in respect of a पट yet it is अनन्य in respect of itself So that even though according to varying circumstance a घट is अन्य or अनन्य yet its real nature can never be denied that in respect of itself it will be always अनन्य while in respect of a पट it will be always अन्य

P 56 सूत्राणामपि —The Jatis are too numerous to illustrate even the Sutras do not exhaust them the twenty four varieties serve as specimens only

निग्रहस्थानानि —These also are countless in number owing to numerous ways in which a conflict of opinion may arise or owing to numerous forms of ignorance

प्रतिज्ञाहानि — 'Spoiling the proposition occurs where one makes a damaging admission of the character of a counter example in one s subject

In the example given in the text the Vādin admits that

since sound is incorporeal like ether, it is eternal like ether: thus by this admission of eternality which is an attibute of the counter-example in his subject (sound) he spoils his case; for he wants to prove that sound is non-eternal

P. 57 प्रतिज्ञान्तरम् —"Shifting the proposition" arises when a proposition being opposed, one tries to remove the opposition by importing a new character to the subject, or introducing a new character in the proposition

When the argument सर्वमनित्यं सत्वात् is opposed on the ground that no similar instance could be pointed out as the nature of "all" precludes such a possibility, the Vādin tries to narrow down the sphere of the Paksha by introducing a new character in the proposition and he says that by "all" he means विवादास्पदीभूतम् सर्वम् i e not anything and every thing whatsoever, but every thing that is the subject of discussion This virtually means that since his original proposition could not stand he had to present it in an altered form

तदर्थं इति—the words तदर्थं in the Sūtra mean प्रतिषेधनिवृत्यर्थं i e for removing the objection on the analogy of the idiom मशकार्थो धूम where the words मशकार्थ mean मशकनिवृत्यर्थ — smoke for flies i e smoke for keeping off flies

प्रतिज्ञाविरोध—"Opposing the proposition" occurs when a proposition and the reason urged are mutually opposed In the proposition "a substance is different from a quality because they are not found separately," the reason is directly opposed to the proposition This, however, is not an example of the contrary reason (विरुद्धहेत्वाभास) because in this case the contradiction is known as soon as the proposition and the reason are set forth, while in the latter, the contrary character of the Hetu is realised only when one has known the Vyāpti

P 58 प्रतिज्ञासंन्यास—A Proposition being opposed, if one

totally disclaims it, it will be called "renouncing the proposition."

हेत्वन्तरम्—A reason of a general character being opposed if one attaches a special character to it, it will be called "shifting the reason."

P 59 अर्थान्तर— "The irrelevant" consists in setting aside the topic under discussion and introducing one which is not relevant

निरर्थक—'The meaningless' is an argument which consists of a serial combination of letters

Pages 59-60 परिषत्प्रतिवादि etc "The unintelligible" is an argument which although repeated three times is understood neither by the audience nor by the opponent An argument becomes unintelligible either because the disputant uses out-of-the-way words or he enunciates the argument too hurriedly, this serves him as a cloak to hide his ignorance and hence he deserves the reprimand of the audience

अपार्थकम्—"The incoherent" is an argument which conveys no connected meaning on account of the words being used without any syntactical order

अप्राप्तकालम्—"The inopportune" is an argument the parts of which are mentioned without due sequence

हीनम्—"The defective" is an argument which lacks in any one of its proper parts, while "the superfluous" consists of more than one reason or example

P 61 पुनरुक्तम्—"Repetition" is an argument in which except in the case of reinculcation, the word or the meaning is repeated again. Repetition is not a fault when it is done for the sake of reassertion or emphasis as in गौर्गौः कामदुघा सम्यक् प्रयुक्ता स्मर्यते बुधैः Dandin I 6

पुनर्वचनम्—The redundant occurs when what is implied is again stated in words, as for instance, in an Anvayavyatireki Hetu, every body knows that it is possible to adduce

both a similar or counter example, and hence the mention of one, does imply the mention of the other In discussions brevity and precision should be the rule. If one goes on multiplying examples or enters into irrelevant divagations there will be no end to the argument

P 62 विज्ञातस्य परिषदा etc "Non-repetition" is an occasion for rebuking an opponent when he does not repeat the argument of the disputant although the latter has repeated it thrice within the knowledge of the audience When a person wishes to refute an argument, he must first restate it and then proceed with his criticism, if, however, he begins his criticism immediately after the disputant has stated his view, it is very difficult to know the drift of his attack since he has not stated the argument against which his polemic is directed

अविज्ञातार्थम् etc 'Ignorance' is an occasion of rebuke which arises from the non-understanding of a proposition

कथामभ्युपेत्य etc "Non-ingenuity" consists in one's accepting a challenge for disputation of an adversary and yet remaining silent when the disputation is begun

कार्यव्यासंगात् etc 'Evasion' arises if one stops an argument under the pretext of a pressing business

P 63 मतानुज्ञा—'The admission of an opinion' consists in charging the opposite side with a defect and yet admitting that the same exists in one's side as well

पर्यनुयोज्योपेक्षणम् 'Neglecting the censurable' consists in not rebuking a person who deserves rebuke

P 64 निरनुयोज्यानुयोग —Reprimanding the non-censurable consists in reprimanding a person who does not deserve the reprimand

अपसिद्धान्त "Deviation from the tenet" consists in a person's departing from an accepted tenet in the course of his disputation The Mimāmsakas do not admit the Godhead.

Hence in argument a Mimāmsaka must not depart from this accepted tenet of his school if he says that a sacrificial rite is gratifying to God who grants you your desire when so gratified—he is clearly open to rebuke on the ground of his deviation from the tenet of his school

P 65 हेत्वाभासा etc —The fallacies of reason also are occasions of rebuke they have been already discussed

ऐतेन from this it should be inferred that words of foulabuse, or a slap in the face or playing upon musical instruments being of no use in disputations proper—lay a person open to the reproof of his opponent In the नियमकथा both the parties to the dispute bind themselves that they would carry on the dispute in Sanskrit or in verse and so on अपशब्द or a grammatical error in such a case will be an unhappy mistake for either of the parties

Third Parichheda

P 66 समयबलेन It is the means of indirect right apprehension through the force of convention समय here means समयज्ञान or समयस्मरण It is held that each word has a significance which is the convention made by man or God that such and such a meaning should be understood from such and such a word (अस्मात्शब्दादयमर्थो बोद्धव्य इति) It is knowledge of this convention or its remembrance which is the proximate cause of verbal knowledge In inference it is the knowledge of invariable concomitance between the middle term and the major term which leads to inferential judgment and this connection of middle term and major term is in the nature of things (स्वाभाविक) and so cannot be altered by man But the relation between the convention of a word and object signified is not a natural and therefore unalterable relation it may happen that one word might signify altogether a different object if setting aside the old

convention—a new one is established. Thus अविनाभाव differs from समय, and consequently अनुमान from शब्द

It is two-fold—one where the thing signified is perceptible and the other where it is not so स्वर्गकामो यजेत is a sentence which signifies what is imperceptible, while नद्यास्तीरे फलानि सन्ति is दृष्टार्थ. Now the authority of sentences that signify what is perceptible is established by their power to incite men to action. As knowledge gained through perception is proved to be right by means of the very object perceived, so the knowledge gained through verbal authority is proved to be right by means of the things ignified For instance when a person says नद्यास्तीरे फलानि सन्ति the knowledge gained through his words will be proved to be correct when another person that was thus addressed by him goes to the river bank and finds fruit

P 67 अदृष्टार्थानाम् etc In the case of दृष्टार्थ आगम the truth will be vouched for by facts as we find them But in the case of अदृष्टार्थागम as the sentences स्वर्गकामो यजेत etc. we do not know whether the knowledge gained through such a sentence is correct or otherwise, as it cannot be put to the test of experience In such cases where the truth of the sentence cannot be vouched for by the testimony of facts, the reliability of the person uttering the words, is the proof of the correctness of the knowledge gained through his words Thus sentences like पुत्रकामो यजेत are known to be authoritative since it is found that a son is born to a person when he has performed the required sacrifice, from this we know that the person who spoke those words is throughly reliable. since he could prophesy things unseen Therefore in the absence of any reason to the contrary—all words spoken by him are inferred to be authoritative

Pages 68-69 The authority of word is thus known through inference. It cannot be argued that words are authoritative

because they are eternal for in the first place there is no rule that because a thing is eternal it is authoritative. We know that the sense of hearing and the internal sense(the mind) are eternal and yet on that account we cannot say that the knowledge gained through these is correct and authoritative; for they are known to produce incorrect knowledge and doubt. Secondly it cannot be proved that words are eternal—by any of the means of proof. But there are many inferences to prove just the contrary *i e* that words are non-eternals Thus the inference **वेदवाक्यानि पौरुषेयाणि वाक्यत्वात्-कालिदासवाक्यवत्**- proves that we can claim human authorship of the Veda as of ordinary words—and hence that words are produced and as such are non-eternal

सर्वदोपलब्धि etc If words are eternal, they will be ever apprehended or never apprehended, for if it is granted that words are perceptible by the auricular sense, then words being eternal are pervasive and therefore will be ever in contact with the auricular sense, they will thus be ever-apprehended; if on the other hand it is said that they are imperceptible to sense-organs, like atoms, then it will follow that they will never be apprehended So that words will be apprehended eternally or will never be apprehended at all No reason can be pointed out as to why they should be apprehended only for a time.

अभिव्यंजकाभावात् etc. If it be argued that we do not apprehend words because the manifesting cause (**अभिव्यंजक**) of words is absent, that we reply is not true since such a manifesting cause is not mentioned The Mimāmsaka insists that words are eternal, and to explain why words are only for a time apprehended he invents a manifesting cause of words. Thus just as an object though existing will not be known to us in darkness but the same will be manifested to us in the presence of a manifesting cause such as light, even on the

same analogy, words though eternally existing are not apprehended by us in the absence of a manifesting cause Hence the argument that words will be apprehended for ever or no-apprehended at all, falls to the ground To this the Naiyāyika replies that this will be true only if such a manifesting cause is conceivable

P 70 वायुसंयोग etc If it is argued that contact with waves of wind is the manifesting cause of sounds even that we reply will not be right since in that case all sounds will be simultaneously perceived

श्रोत्रं तावत् etc For in the perception of objects that are proximate in space and capable of being perceived by the same organ of sense-perception, the ear being an organ of sense like the eye, is not susceptible to certain fixed impressions only

If there are five or six objects before us which are capable of being perceived by the eye, all these five or six objects will be revealed to the eye, by a manifesting cause such as light, and not that only one of these will be perceived Even so there is no reason to say that when all sounds are present to the ear, why only one particular sound be revealed by the manifesting cause (contact with wind) to the ear

P. 71 शब्दा वा etc or sounds are not susceptible to fixed impressions since they are simultaneously in contact with the organ of sense-perception and are perceptible by the same organ of sense-perception This virtually proves the same as the preceding inference Since there is no reason to believe that the manifesting cause will reveal only particular sounds to the ear, it follows that all sounds will be simultaneously present to the ear

उत्पत्तिपक्षेऽपि etc If it be said that the same defect can be pointed out in the view which holds that sound is a product, we reply that it is not true, since as is shown in the familiar

cases of a lump of earth and a lamp there is difference between a manifesting cause and a creative cause

The objector then asks, since waves of wind (वायु) are the cause of word, how is it that the waves of wind produce a particular sound, and not all sounds ? The answer is that it is possible to produce a desired sound through waves of wind and not all sounds A lump of earth is the material cause of a jar, so that it is possible to produce from it a particular jar of desired size and volume, but a lamp is the manifesting cause of a jar, so that it is not possible that the lamp will reveal only that particular jar and no other thing in the dark room Even so when it is said that वायुसंयोग is the कारक of sound, it is possible to make use of it for the production of a particular desired sound only But if वायुसंयोग is regarded as a manifesting cause of sounds (व्यञ्जक) then there is no reason to believe why it will reveal a particular sound and not all sounds

एवमेतानि etc It is probably under the influenee of Jain logic that our author rejects comparison as a separate means of knowledge, herein he differs from the normal Nyāya view as expressed by the Sūtrakāra The number of means of proof varies between one to ten in the different schools of thought At one end we find that the Chārvākas reduce all means of proof to perception alone, the Vaishesikas accept two, perception and inference Bhāsarvajña, the Jains, Sāmkhya and Yoga accept three The Nyāya as represented by the Syncretist school adds comparison The Mīmāmsaka and the Vedānta view add presumption to the four of Nyāya and save Prabhākara, also non-perception (Abhāva) Tradition (Aitihya) and Inclusion (Sambhava) were regarded as valid by the Paurāṇikas who thus raised the number to eight. A ninth Gesture was added by the Tāntrikas, while

a tenth one elimination (Parishesha) was also regarded as a separate means of proof by some **Mīmāmsā** authorities

P. 72. **तत्र** The author here considers three different views regarding the precise nature of analogy or comparison, first of the Vridhanaiyāyika the second of the Mīmāmsaka as also of the Vedāntin and the third of the Jaratnaiyāyika including Udyotakāra The word Upamāna is used rather loosely meaning both analogy as an instrument of knowledge (Pramāna) and the resulting Judgment is (Upamiti)

यथागौरेवं गवय —A person is told by a forester who is worthy of credence that a Bos Gavaeus is like a cow On entering a forest the person sees a strange animal and remembering the words of the forester realizes its similarity to the cow The knowledge of semblance is the result, but this scarcely requires a separate means of proof, as the words of the forester could give the same knowledge ; hence if this were set up as a separate means of knowledge because it expresses a comparison then every sentence owing to the peculiar character of the judgment that it expresses, will have to be regarded as a separate Pramāna

अनेन सदृशी etc The Mīmāmsā view dispenses with the previous information as to the likeness of a cow and a Bos Gavaeus The judgment arrived at is "The cow in my house is similar to the animal I now see." The distinction between the former and this latter view is obvious In the former we have **गोनिरूपितगवयाविषयकं सादृश्यज्ञानम्** while in this we have **गवयानिरूपितगोविषयकं सादृश्यज्ञानम्**, or that the co-relatives of comparison are reversed Now this is not perception since the cow is not presented to the sense at the time the judgment is formulated, nor is this verbal testimony, for this involves only the perception of semblance ; nor is this inference or mere memory, as the mental process involved is different and as the semblance is not remembered.

न। तस्य स्मृतित्वात्—This however is no other than remembrance, for the perception of the cow also involves the perception of her semblance to the unknown animal, for the semblance is inherent in the cow When therefore the cow is known the semblance also is known The semblance is not produced in the cow when the Bos Gavaeus is seen and known, but the already present semblance becomes more defined at the sight of the animal If there were no semblance in the cow then there would not have been the cognition of semblance of a Bos Gavaeus to a cow

निर्विकल्पेन etc When we perceived the cow we perceived her likeness, but this knowledge of likeness is one wherein one of the correlatives of the likeness is unknown Now सादृश्य is a relation between two objects there will, therefore, be no knowledge of semblance until actually both are known How can it be said that there was knowledge of similarity when one of the objects remains unknown? The answer is that the knowledge is निर्विकल्पक or abstract अज्ञातप्रतियोगिसंबंधपूर्वकम् i e wherein the प्रतियोगी of the relation is unknown, and hence it is that when at the sight of the familiar cow we perceive semblance in the abstract we have no cognition of the apprehension (उपलब्ध्यभिमानः) of the unknown animal

P 73 निर्विकल्पकोपलम्भात् etc The author now considers an objection When we saw the cow we had knowledge of semblance in the abstract When we go to the forest and see the strange animal we have determinate (सविकल्पक) knowledge of the semblance, since now both the correlatives are known to us Remembrance is the revival of an impression already received The impression received was the impression of abstract similarity, while the knowledge that we have is the knowledge of actual similarity. This knowledge of actual similarity is thus altogether new

knowledge and not the revival of an old impression This new knowledge is therefore, not स्मृति and will have to be looked upon as knowledge that is derived through analogy

The answer is that spite of this difference it is no other than स्मृति since in other cases we know that from a निर्विकल्पकज्ञान we have a सविकल्पकस्मृति Thus when we visit a house we observe that there are some five or six persons in the house When we are asked by any one whether Devadatta was one of the company or no we remember that he was not When we visited the house we marked that some five or six were present and others absent Here then the actual perception is that others were absent and not that this particular individual was absent And yet we say that Devadatta was absent Is this new cognition or revival of an old one? Evidently this is revival of an already received impression Thus whereas we had the knowledge of absence in the abstract (निर्विकल्पकाभावज्ञान) and not of this individual or that yet the remembrance of it takes the form Devadatta was absent which is सविकल्पक अभावस्मृति (*i e* देवदत्त-प्रतियोगिक-अभावस्मृति।)

संज्ञासंज्ञिसंबंध —etc The third view of Udyotakara and also held by the authors of Tarkabhāsha Tarkakaumudi and Tarkasamgraha according to which the resulting judgment is the assertion that the animal perceived bears the name Bos Gavaeus

This view resembles the first in that this process of knowledge involves two factors the perception of the strange animal and the remembrance of the words of the forester But the difference is in regard to the resulting judgment which in the present view is the knowledge of the relation of name and object signified by the name between the word Gavaya and the animal Bos Gavaeus

But this according to our author is the result of the know-

ledge imparted by the forester and therefore does not require a separate means of proof

तथा प्रश्नोत्तराभिधानात् etc For when a person is asked how he knows that the strange animal bears that name he replies that it is known to him through the words of the forester, he does not say that he knows it through analogy or through any other means of knowledge From this the conclusion is inevitable that the knowledge is derived through the words of the forester *i e* through verbal testimony

अस्य गवय etc. Yet the cognition we have is of the form "This is called a Bos Gavaeus" While the words of the forester were "The Bos Gavaeus is like a cow," so that the above cognition could not be derived through the words of that person, and therefore we set up comparison as a separate means of knowledge.

एवं तर्हि—To this the author's answer is this With reference to a particular animal we make the convention "This is a cow", now when we have the cognition of the form "This bears the name cow," we will have to regard that this cognition is not derived through the knowledge of the original convention but through some other means of knowledge Similarly when the name "cow" is given to another animal of the same species that will require another means of proof, since the original convention was made in reference to a different animal of that species All this, however, is absurd We know that although the ultimate cognition takes a different form from the original convention yet that cognition is derived through the original convention and through no other means Even so in the present case the knowledgeof thename of that animal is derived through the words of the forester

P 74 तथा शब्दानभिधानेऽपि etc Just as when a convention is made in regard to an animal there is an implicit understanding between the speaker and the hearer that the

name applies to all animals of the same species even so in the present case there is the implication that an animal that resembles a cow bears that particular name

न च प्रत्यक्षे—If, however, an objection to this view is raised on the ground that there can be no connection of name and object signified by the name until the latter is actually perceived we reply that it is not necessary that this connection of name and object requires the perceptive knowledge of the object, for we know that although Shakra is unperceived by us yet we know the connection between the name Shakra and the God Shakra Although therefore at the time the forester told us that a Bos Gavaeus is like a cow, the Bos Gavaeus was unperceived by us, yet we could connect the name Gavaya and the animal Bos Gavaeus

सूत्रविरोध etc Here comes a hard nut to crack and we find in what a hopeless quandary our author finds himself in his anxiety to reconcile the view of the Sūtrakāra to his own view The ingenuity that our author shows simply amuses us and fails to produce any conviction In Gautama Sūtra I. 1.3 (प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दाः प्रमाणानि) the Sūtrakātra has stated in unequivocal terms that there are four distinct means of proof But our author maintains that Upamāna is included under word, even in the view of the Stūrakāra, and that we have to seek some deeper motive of the Sūtrakāra in this separate mention or Upamāna He argues from analogy We know that दृष्टान्त and हेत्वाभास are included under प्रमाण and निग्रहस्थान respectively and yet we find them separately mentioned as independent categories in the first Sūtra Does it mean then that they are distinct from प्रमाण and निग्रहस्थान ? Obviously not They are mentioned separately owing to their importance Similarly Upamāna is mentioned by Gautama with some special motives. And it

is this that it serves as an illustration to establish the validity of verbal authority

P 75. कथम् —The objector then asks· If that were really the motive of the Sūtrakāra, is it not natural to expect Gautama to make use of it in his answer to the polemic of the Buddhas against the validity of verbal authority ? This point, however, is not answered by our author But he considers a different objection (For the argument of the Buddha and the defence of Gautama vide commentary under कथम्)

केचिदाहु etc Some say that verbal testimony is merely corroboratory of the knowledge that is derived through Perception and inference, and in itself it is not infallible If, however, it is said that verbal testimony is of use where perception and inference fail, that is impossible since knowledge through word pre-supposes the knowledge of the connection of a word as the name and the object as the thing signified by such a name which connection is hard to establish where the object itself is not known either through perception or inference For instance when we say ' fire ' the knowledge of fire is already gained by us through perception or inference (as in the case of the inference of fire on the mountain, on observing smoke) and therefore the word ' fire ' does not convey any new knowledge but simply corroborates what is previously known to us And secondly the word ' fire ' could signify to us a particular object because we know the object and we know the convention that a particular word signifies that object But the word शक्र cannot convey any knowledge, since no connection is known to us, as the object itself is unperceived

न च पदेन etc If it be said that the convention is known to us through the word, such a statement is dilemmatic. Ordinarily the knowledge of an object is the cause of the conven-

tion on the word, and the knowledge of this convention on a word is the cause of the knowledge of an object through that word Here however both the knowledge of object and the knowledge of convention depend upon word, which is absurd since it involves a mutual dependence Thus in this case the knowledge of convention on a word depends upon the knowledge of the object through that word, and the knowledge of object through word depends upon the knowledge of convention on the word, i e a cause is the effect of its effect, and an effect is the cause of its cause ! (तथा हि पदेन पदार्थे प्रसिद्धे सति संबंधग्रहणम् । संबंधग्रहणे च सिद्धे पदेन पदार्थस्य प्रसिद्धिरिति--अन्योन्याश्रयस्य प्रकटदोषत्वात्)

वाक्यार्थस्तु—A sentence cannot establish the relation of name and object signified by such a name, since it communicates the knowledge of the relation between the senses of words signifying known objects

P. 76 तन्निराकरणार्थम्—To refute this view, the Sūtrakāra has enumerated separately Upamāna by way of an illustration. Just as the relation of a name and thing signified by that name is established by a sentence expressing comparison through the semblance of the unknown object (Gavaya) to a familiar object (the cow), even so in the case of objects that are beyond perception and inference, it is possible to establish the relation of name and thing signified by such a name, through some sign or other

A Gavaya is unknown to us, yet through the words of a reliable man, who has pointed out to us that a Gavaya is like a cow, it is possible for us to fashion a Gavaya in our imagination, and thus establish the relation of name and thing signified by the name, between Gavaya and the imagined object, even so in the case of the word Indra, it is possible for our imagination to shape a God through some sign or other (that he is thousand-eyed or that he is the leader of

the heavenly host) and thus establish the relation of name and thing signified by that name between the word 'Indra' and the god 'Indra' that our shaping fancy has for us created It cannot, therefore, be said that it is hard to conceive of objects that are beyond perception and inference, or that words are meaningless if they signify such objects

परीक्षा तु—As to the inquiry whether Upamāna is valid or otherwise, our view is that it is made to show that analogy is valid like presumption and that like it, it is included in the means of knowledge and is not distinct from them

In Gautama Sūtra 2 1-42 (vide commentary) the view is expressed that Upamāna is not valid and immediately after, this view is shown to be incorrect But this, our author, says, does not mean that the Sutrakāra regards Upamāna as distinct from other means of knowledge Does not the Sutrakāra defend presumption as valid against objections? And yet he has distinctly stated that it is included under inference (गौ सू २।२।२ शब्दे ऐतिह्यानर्थान्तरभावादनुमाने अर्थापत्तिसम्भवाभावानामनर्थान्तरभावाच्चाप्रतिषेध) even so of Upamāna

अन्तर्भावस्तु—But says the objector the Sūtrakāra has expressed the view of some that Upamāna is included under inference and has refuted the view and shown that Upamāna is distinct from inference (vide commentary) this no doubt is true The Sūtras object to the inclusion of Upamāna under inference but nowhere has the Sūtrakāra shown any objections to its inclusion under verbal testimony!

चतुष्ट्वाभिधानम् —Why does then the Sūtrakāra refer to the Pramanas as four in number? (in गौ सू २।२।१ न चतुष्ट्व etc,) that is because he wants to maintain that there are not five or more means of knowledge For since as shown by us, there are strong reasons to regard Upamāna as included under word,

the Sūtrakāra could not have referred to the Pramānas as four with a view to show that they are not three!

P. 77. त्रित्वानभिधानम्—If that were true, why does not the Sūtrakāra say that in his view there are only three Pramāṇas?

न। अस्य—But says our author that is the way with our Sūtrakāra—that in some places he has not taken care to state carefully his own view! Thus in the refutation of the idea of the whole by the alternatives of the whole and the part, the Sūtrakāra has not carefully expressed his view

The reference here is to Gautama Sūtra 4-2-7 कृत्स्नैकदेशावृत्तित्वादवयवानामवयव्यभाव ॥ The whole cannot exist since the parts cannot reside in it either as a whole or partially The Buddhist opponent asserts that it is not possible to maintain the reality and distinct character of a whole Thus he asks. does a part reside in the whole in its totality? or, Does it reside in the whole partially? A part does not occupy the whole in its totality because of the difference of their dimensions, and also because in that case it will lose all connection with other parts (If one part occupies the whole as a whole then there will be no space left for the other parts of a whole and hence there will be no mutual connection of parts) Secondly, if a part occupies the whole only partially, that would mean that the whole itself has parts There will be therefore the further questions whether these parts of the whole are different from the Avayavas or identical with them? If the latter then it would mean that the Avayavas reside on themselves which is absured, if the former then there would be an ad infinitum regress; for it would be asked. do these parts of the whole reside in the whole in its totality or only partiality? If the first there will be no mutual connection of parts; if the second then the whole again will have parts and there will be the further alternative of the parts being identical with these latter parts or their being separate from

these latter. In this way there would be Anavasthā. Both ways, therefore, the idea of a whole cannot be maintained. The answer given is that a whole is something over and above its parts which stands to it not in a spatial relation but in a unique relation of inherence

अर्थापत्तिरपि—Presumption is regarded by the Mīmāmsakas as a separate means of knowledge The nature of presmption lies in the assumption of a fact to reconcile an apparent inconsistency between two equally certain facts, in the stock instance पीनो देवदत्त दिवा न भुंक्ते we find that there is a discrepancy between the fatness of the man and his abstaining from food by day, so that since both are true, the discrepancy between them must be an apparent one and is to be reconciled by the presumption that the man takes food by night (पीनत्वान्यथानुपपत्त्या रात्रि भोजनं कल्प्यते) The Nyāya on the other hand includes presumption in the purely negative inference, but the Mīmāmsā could not accept this view, since it totally rejected the purely negative form of inference

अविनाभाव etc. Hence the author says that presumption is included in inference since here a fact is assumed by reason of invariable concomitance.

अन्यथानोपपद्यते etc To say that it is otherwise inconsistent is tantamount to saying that if the fact is granted, it will be all right, and this is no other than invariable concomitance. Thus in the stock instance when it is said रात्रिभोजनमन्तरेण पीनत्वं नोपपद्यते it is equal to saying रात्रिभोजनमास्ति चेत् पीनत्वमुपपद्यते i e यत्र यत्र दिवाऽभुञ्जाने सति पीनत्वं तत्र तत्र रात्रिभोजनम् which is clearly अविनाभाव.

यत्र सामान्याकारेण etc. To this the opponent would say that in those cases where this relation of invariable connection is not realized to be of a general character, presumption will have to be employed, as for instance, in the case of the totality of causes or in the case of an obstructing circumstance. The

opponent's contention is this. the fatness of Devadatta is a solitary case How therefore is it possible to deduce a general relation of the kind " यत्र यत्र दिवाऽभुञ्जाने सति पीनत्वं तत्र तत्र रात्रिभोजनम् " ? A generalization of this kind must be upon a number of such cases Hence so long as similar instances are unknown to us, the only means by which we can reconcile the apparent discrepancy is presumption मुख्यकारणत्व is a totality of causes, every effect requires three kinds of causes समवायि, असमवायि, and निमित्त Thus of a totality of causes some are दृष्ट and others are अदृष्ट so that in the case of a particular effect it is not possible for us to say that there was present the totality of its causes, since some of the causes are unknown to us, in this case therefore we have to presume that since the effect could not have taken place in the absence of all its causes, therefore all causes must be present Similarly there are various kinds of obstructing circumstances, as for instance, talismans and charms in the case of fire, the absence of such obstructing circumstances is also known through presumption that since the fire could burn therefore there must not have been anything that could prevent fire from burning

तत्रापि etc Even these do not differ from the purely negative form of inference, the purely negative inference and presumption differ in nothing save the name For the purely negative argument vide commentary page 78

In the stock instance the case of Devadatta was regarded as a solitary case and the Anvaya-vyāpti could not be enunciated for want of a similar instance, yet the Nyāya view holds that even in that case the fact presumed (रात्रिभोजनम्) to reconcile the contradiction between पीनत्व and दिवाऽभोजनम् could be arrived at by the purely negative process, it may not be possible to point out a similar case, but it is possible to point to many dissimilar cases, we know so many lean,

haggard beggars and we know that they look so because they are famished they get food neither by day nor by night, so that we can argue यत्र यत्र रात्रिभोजनं न भवति तत्र तत्र दिवाऽभुञ्जाने सति पीनत्वमपि न भवति । and in this manner presumption is no other than the Kevala Vyatireki inference

P 78 अन्वयाभावेन etc It cannot be said that this is no inference since the positive relation cannot be stated as otherwise the purely positive inference will also have to be regarded as distinct from Anumana since in that case the purely negative relation cannot be shown to exist

बहुत्वसंख्याविषये etc This is equivalence or inclusion where a greater number subsumes a lesser one or where a larger quantity subsumes a smaller quantity so that from a greater number or a larger quantity it is possible to deduce a smaller number or quantity This is no other than inference

अभावस्य etc Non existence or as it is also termed non apprehension (Anupalabdhi) is accepted by Kumārila as separate means of proof but our author finds place for Abhava under Āgama Anumāna or Pratyaksha according to the nature of the case

P 79 भूतलादिषु etc The argument adopted by Kumārilabhatta in favour of his view is that the absence of any thing e g a jar on the ground cannot be the object of direct perception which requires an immediate contact with the organ of sense but according to Nyāya the knowledge of the absence of an object is derived through sense perception since such knowledge is a result of the activity of the sense organ (इंद्रियव्यापारभावभावित्वात्)

अन्यत्र तद्भाव etc But if it is said that though admittedly there is the activity of the sense yet this activity is directed to the perception of something else and not the absence of an obeject (the perception of the particular spot of ground in

the present instance and not the absence of a jar) we reply that that is not true.

रूपादिष्विव etc for as in the case of colour so in the present case there is nothing contradictory to the supposition that the activity of the sense can be extended to the perception of the absence as well When we perceive a jar we also perceive its colour., size, generality, etc Thus the activity of sense is not exhausted in the perception of an object, but can be further extended to the perception of its attributes; even so in the present case the activity of sense gives us the knowledge of the particular spot of ground as also of the attribute of the spot, and Abhāva being an atrribute of the spot of ground is thus known by sense The commentator has given a fine example to contradict the view that the activity of sense cannot be of use in the perception of Abhāva When we formulate the judgment " the flower has no smell " (निर्गन्धं कुसुमम्) obviously the activity of the sense of smell could not be directed to the perception of smell as in fact there is no smell, this is therefore plainly a case where the activity of sense is directed to the perception of Abhāva and nothing else

संबंधाभावो etc. As already pointed out the follower of Kumārila would say that the absence of a jar could not be the object of direct perception for want of any connection between sense and the abhāva of the jar

न। स्वपक्षपरपक्ष etc. The Nyāya answer is, that the reason urged viz the absence of any relation (संबंधाभाव) is not admissible to both the parties or technically it is उभयासिद्ध.

संबंधाभाव does not contradict our view; for even the Mīmāṁsakas have accepted that संबंधाभाव does not prevent the cognition of रूप. The school of Kumārila denies inherence, so that the different modes of contact are reduced in his school to simple conjunction (संयोग) and identity with what

is in conjunction. The jar is in contact with the eye and hence the knowledge of jar is derived through this connection ; the colour of the jar, however, is not in contact with the eye, and yet its knowledge is derived through (संयुक्ततादात्म्य) its identity with the jar that is in conjunction with the sense. Thus though there is absence of any relation between घटरूप and the eye, yet this does not prevent the knowledge of घटरूप through the sense. Even so though there is no relation between घटाभाव and the eye, yet this is no reason why the knowledge of the former be derived through the latter

स्वपक्षे तावत् etc. Just as in the Mīmāmsa view (स्वपक्ष) the relation of capability is to be inferred from the direct perception of colour etc , even so in our view we have conceived of the relation of संयुक्तविशेषण As already pointed out, since the Mīmāmsakas of this school rejected the doctrine of inherence, they could not point out what connection there was between a jar and its colour, and therefore they said that in the colour of jar there is the capability of its being perceived by the eye , just as therefore they have set up this fictitious relation of योग्यता between घटरूप and the eye even so there is no reason why the Nyāya view of a संयुक्तविशेषणभाव should not claim similar consideration.

P. 80. संयोग etc. If it is said that the relation of subject and predicate (or the qualifier and the qualified) is inconceivable in the absence of either contact or inherence, we reply that it is not true, since this relation is established through the qualified cognition. The opponent says that since there is neither contact nor inherence between घटाभाव and भूतल the relation of the qualifier and the qualified is inconceivable : the answer is that it is not necessary for this relation that the two objects between which it exists should be in contact or inherence ; we have qualified cognitions of the form गोमान् पुरुषः

etc, and yet the person is not in contact with his kine or inherent in them

अनिर्दिष्टप्रवक्तृकम् etc Tradition is an assertion which has come from one to another without indication of the source from which it first originated, this however is to be included in Āgama, so also gesture, since it conveys the intentions of a person through the force of conventions of dramaturgy and similar arts

P 81 यद्विषयम् etc A Prameya is one the knowledge of which directly leads to emancipation without being of use for the acquisition of any other kind of knowledge Thus it is distinguished from the Pramānas, for the knowledge of the Pramānas is ancillary to right knowledge which leads to Moksha, they are, therefore, intermediary means of Moksha, while the knowledge of Prameya is directly instrumental in the attainment of that supreme end

तच्चतुर्विधम् —The commentator says that the twelve varieties of Prameya in the Gautama Sūtras are reduced to a fourfold division as only in that way its knowledge leads to Moksha The truth seems to be that in this and the following section our author shows a strong predilection for the Yoga and faith in the doctrines of that school

तत्र हेयम् etc What is to be shunned is pain not yet come, since what has been, is past, and what is, is incapable of being avoided, it is only pain not yet come that is to be shunned

शरीरम् etc The षड्विषया —the objects are divided into six kinds according as they become the objects of the six senses, similarly cognitions (बुद्धयः) are also divided into six kinds corresponding to the six senses through which they are derived

P 82 सुखं दुःखानुषङ्गात् etc Pleasure is pain by close contact

with pain. तस्य निवर्तकम्—The cause of this pain its speculative cause is ignorance desire merit and demerit

सह संस्कारेण-अविद्या includes संस्कार or impressions for as the commentator remarks we hear that though in the state of dissolution (pralaya) there is no false knowledge yet afterwards a soul reverts to life again which is rooted in ignorance, the obvious explanation is therefore that though in pralaya there is no false knowledge yet there are the impressions of false knowledge which become the source of life after pralaya

P 83 आत्यंतिकम्–The cessation of misery should be absolute so that the soul would not come at any time and in any way in contact with pain

P 84 तत्रैश्वर्यविशिष्ट et The absolute self is the highest, possessed of all powers not subject to the limitations of Samsāra the omniscient Maheshwar the creator of the whole universe

तथाहि विवादा etc The subject under consideration (क्षित्यङ्कुरादिकम्) must have an intelligent agent because it was brought and has now come into existence like a piece of cloth उपलब्धिमत्कारणकम् or the second reading उपलब्धिमत्कर्तृकम्– means that the agent must be intelligent must have knowledge of the means We are proving that God is the artificer he must know the proper instruments and material to be used

P 85 सामान्यव्याप्ते etc –By the previous argument we have proved in a general way that every product has an intelligent agent The argument is perfectly faultless and is such there is no gainsaying it Then by elimination and by the peculiar character of the work we prove the existence of a supreme agent as for instance through the peculiar character of a work such as painting we infer that there must be some agent who is far above the common

By the process of elimination we exclude the insensate the ignorant and the embodied from being such an artificer,

hence the creator of the universe is one who is intelligent, omniscient and without body The commentator has met the usual objection that the syllogism does not prove the result a potter in addition to the knowledge of his material, his desire, and his action must have a body to bring about the result, and so God too must have a body which is contrary to our observation The commentator has given several arguments and has shown that the real point in question is not the mere possession of body but rather the knowledge of and the power to use instruments to bring about a result which an unembodied being does possess.

P 86 संसारफल etc The lower self is the enjoyer of the fruits of this transcient life

स खलु etc It is to be inferred on the necessity that cognition and such like (i e pleasure, pain, desire, aversion, volition) being products require a substrate, this the body cannot be, nor the senses as we shall show, and therefore the soul is to be regarded as the seat of consciousness and such like qualities

न चेंद्रियाणाम् etc The sense organs cannot be the substrate; for in that case, if a sense organ be destroyed we shall not have the recollection of the thing experienced by its aid, this is, however, not true to facts, a blind man does recollect objects seen before he was struck blind

अन्यानुभूते etc Experience teaches us that an object perceived by one will not be remembered by another If it be said that even though one sense-organ is mutilated there are yet other sense-organs and therefore remembrance of an object perceived by the mutilated sense-organ is possible, we reply that this is contrary to experience. The perception of an object and its remembrance must have the same substrate It is impossible that the eye perceives, and the ear or any other sense-organ remembers!

P. 87. अत एव In the same way—the fact of remembrance goes against the view that consciousness is a mere function of the body, since the body is continually changing from infancy to boyhood and from boyhood to manhood. If the body is the substratum of cognitions, how on this supposition, can a man remember in youth what he saw in his infancy, for his body is completely changed ?

एतेन—This also disproves the claim that an object known by a prior cognition is remembered by a subsequent cognition since they are related as cause and effect; for even though they are so related, they are yet distinct. Otherwise a son should know the experiences of his father or a disciple those of his Guru ! The doctrine of the Buddhists is that there is nothing like soul (Nairātmya) and that cognition is momentary and self-cognizing We have thus a fleeting series of such cognitions related one to the other as cause and effect, hence the uniformity of our experience. This view, however, as shown above is contradicted by memory.

कार्पासे रक्तता etc. The Buddhist points out that the qualities of the effect are derived from the qualities of the cause as in the instance of the crimson colour of the cotton, when a cotton-seed is smeared in a crimson colour, we find that the cotton from that seed also gets that colour, even so since a prior cognition and a subsequent one are related to each other by causal sequence, it is possible that experience gained in a prior cognition is transferred to a subsequent one, and in this way there is nothing contrary in the supposition that a subsequent cognition remembers what is known by a prior cognition

न। साधना etc. This, however, is of no avail, since the instance does not prove your case, nor serves to confute the Nyāya standpoint.

अन्वयाद्यभावात् etc. There is neither positive nor negative con-

comitance, nor have you shown fallacies like asiddha in the Nyāya argument. Here by his usual logical subtlety our author exposes the weakness of the Buddhist argument पूर्वज्ञानानुभूतं उत्तरज्ञानं स्मरति । कार्यकारणभावापन्नत्वात् । कार्पासे रक्ततावदिति । In this argument the instance that is given is quite beside the mark since the Anvayavyāpti यत्र यत्र कार्यकारणभावः तत्र तत्र स्मरणं । is not illustrated by such an instance, for obviously memory the sādhya in the argument cannot belong to the redness of cotton, and thus this is a साध्यविकल उदाहरणाभास Besides both kinds of vyāpti cannot be shown to be valid there is no invariable connection between a causal sequence (कार्यकारणभाव) and memory or between their negations Similarly the Nyāya position पूर्वबुद्ध्यनुभूतार्थमुत्तरबुद्धिर्न स्मरति । अनुभवितुरन्यत्वात् । is not shown to be untenable by means of this familiar instance For the reason अनुभवितुरन्यत्व is not shown to be unreal or to be fallacious in any way

P. 88 न च कार्पासेऽपि etc Nor can the redness of the seed be transferred to its fruit as it cannot be transferred to any other tree, on the theory of absolute destruction According to the Buddhist view, all objects last for but one moment and are immediately destroyed—the destruction being absolute When therefore the cotton-seed grew to a cotton tree the seed was absolutely destroyed and along with it its redness, so that the cotton-fruit cannot be red Even the law of causality cannot be held since on the theory of absolute destruction a cause is completely destroyed and then only does an effect come into existence, how, therefore, can there be causal continuity between objects which are in no way related to each other ?

एतेनैव etc Thus the doctrine of momentariness cannot be held The commentator remarks that the word एतेन refers to the argument of the Buddhists यत् सत् तत् क्षणिकम् etc. which on grounds of reasoning is shown to be fallacious ,

for in सर्वं क्षणिकं सत्वात् । यत् सत् तत् क्षणिकं यथा जलधर — If सर्वं is the subject of the proposition then clearly enough the reason सत्व is void or Anavadhyasita If by सर्वम् is meant विवादाध्यासितं सर्वम् then since a cloud is seen to last for two moments or more, the instance of a cloud is void of the conclusion (साध्यविकल)

प्रत्यभिज्ञा etc Secondly this doctrine is contradicted by perception also as when a crystal is recognized as the same that one had seen formerly The recognition of the crystal bead as being the same crystal bead will not be possible on the supposition of its momentariness

Pages 88-89 प्रदीपादिवत् etc If it be argued that this recognition is erroneous like the recognition of a lamp-flame as being the same lamp-flame, we reply that even though the recognition of a lamp-flame is erroneous yet that does not prove that the recognition of a crystal-bead also is erroneous, for then it would mean that when any one perception is shown to be erroneous all other perceptions are erroneous which is absurd

A lamp-flame is changing every moment, since as the Naiyāyika points out the cause of the lamp-flame the wick and oil, is every moment changing Thus the recognition that the same lamp is burning for an hour or so is clearly erroneous But to argue that because one recognition is shown to be erroneous therefore any other recognition is erroneous, is not reasonable

अनभ्युपगमात्—Besides recognition itself is impossible on your theory, since similarity being momentary the very cause of error is wanting You prove that the recognition of the crystal is erroneous like the recognition of a lamp But how can you talk of an erroneous recognition ? All recognitions rest upon the likeness of two objects , but since likeness itself is momentary how is it possible for you to say that one ob-

ject is like another? Thus even in the instance of a lamp-flame you cannot talk of an erroneous recognition since the very root of this error (likeness) is non-existent, save at the risk of deviation from the tenet of your school (क्षणिकत्व-सिद्धांतहानिः).

जातमात्रे जन्मतरा etc According to Nyāya the fact of instinct confirms the belief in a past birth; how untaught can a new-born child know sucking or joy or pain or fear or crying except on the supposition that these are reminiscences of a previous birth, and indicate that the child remembers experiences of its past? The self therefore is eternal; the body of man is the fruit of previous merit or demerit, and this makes necessary a series of embodiments of the self; for since it is inconceivable that either the body or the merit and demerit are uncaused, we have to grant that here is an endless chain of cause and effect as in the series of seed and shoot (बीजाङ्कुरन्याय) The soul therefore is compelled to transmigrate but is one and eternal through all this flux of birth and re-birth Instinct proves that though the body is destroyed yet experiences leave their impressions on the self as impulses and potentialities of our nature

धर्मादेराश्रय etc The all-pervading character of the self is established on these grounds merit and other qualities like gravity require conjunction with their substrate before they could be the spring of action in wind and such other objects, and secondly, the Yogin that is possessed of the eight Siddhis, animā etc is known to occupy countless bodies at one time which is inconceivable except on the all-pervasive character of the self

The gravity of a fruit acts upon a layer of dust on the fruit because the layer is in contact with the fruit; even so a pleasant breeze of wind cannot be caused by the merit of a person except on the assumption that the self of the person

and wind are in contact. According to Nyāya every object which is the source of pain or pleasure to a person becomes so by the merit or demerit that inheres in his self. How can these merit and demerit which dwell in the self as its attributes act upon an extraneous object ? The gravity of a fruit acts upon the fruit and not on any other object ; if, however, another object like the layer of dust is in contact with the fruit, then the gravity of the fruit will act upon the layer of dust also. Similarly the merit and the demerit of the self can act upon extraneous objects if the self is in contact with all reality and hence pervasive.

P 90 स चोपासनविधिः etc. The author lays stress upon the recognised kinds of Yogic practices which destroy pain and actions and lead to Samādhi

P 91 तप स्वाध्याय etc Yoga (the practical part of concentration) is self-mortification, self-recitation and abstract meditation on the Lord

क्लेशतनू etc The words of the Sūtra are disturbed here deliberately to suit the context It is for the purpose of extenuating pain and for the attainment of concentration

तत्रोन्माद etc.—Tapas is the power to bear pain of all kind that helps in purging away infatuation and desire and such other evils , pain of all kinds *i e* the आधिभौतिक, आधिदैविक and the आध्यात्मिक.

P 92 समासतः—In brief , according to Yoga Sūtra (2-3) there are five kinds of afflictions but our author gives only three kinds and includes the other two in the three that he has given , hence समासतः vide commentary for details

तथा यमनियम etc. The following eight are the aids to Yoga : restraint, religious observances, postures, suppression of breath, abstraction, attention, contemplation and meditation.

P. 93. तत्र देशकालावस्था Restraints are those like harmlessness,

continence, non-stealing which lead to the purification and enlightenment of a person and which have no regard to time or place or condition

देशकालावस्था etc. Religious observances are peculiar acts that lead to righteousness, and have regard to time and place and circumstance, like going round (a deity) the twilight prayers and holy mutterings Our author differs from the author of the Yoga Sūtra for which vide commentary

प्राणायाम etc.—Restraint of the breath is the cutting short of of breath and consists of expiration, inspiration and retention.

P 94 प्रत्याहार—Abstraction consists in withdrawing the mind from all objects that hinder concentration

धारणा—Fixing the mind on a place is attention 'On a place' *i e* at the circle of the navel or on the orb of the Sun etc

ध्यानम्—Contemplation consists of the concentration of the understanding on the object of contemplation in that place

समाधि —The same is concentration in which there is knowledge of the bare existence of the object of contemplation without consciousness of its real nature There is knowledge of the object but without distinction of subject and object

P 95 ध्यानोत्कर्ष—Our author does not seem to be satisfied with the definition in the Yoga-sūtras and gives a different one of his own

एवमेतानि—These aids to Yoga should be practised with great perseverance and with supreme devotion to Maheshwara and with an attitude of complete dispassion induced by the thought that the Brahmaloka and other higher worlds are fraught with various miseries

कः पुनरयं मोक्ष etc. Some describe that it is the absolute condition of the self like the absolute condition of ether in dissolu-

tion when all the specific qualities of the self are destroyed. The self has nine specific qualities viz. cognition, pleasure, pain, desire, aversion, volition, merit, demerit, impression (Samskāra), these are lost to the soul in that state of release.

P 96 सुखदुःखयोः etc Pleasure and pain being invariably associated, it is not possible to distinguish the one from the other, and abandon (the latter)

न च सुखार्थी etc nor do intelligent persons endeavour to secure pleasure and pleasure alone, for experience shows that efforts are directed for the removal of pain such as that caused by a thorn The author is considering the Vaiśeshika view of Moksha, to the objection that if final release is the state when the self loses its specific attributes all without exception, then it is a state that no body will desire, the Vaiśeshika answer is that it is wrong to suppose that men desire happiness and happiness alone, men are seen striving to remove pain of all kind

मोहावस्था etc —No reasonable person will strive for such an end which is a state of unconsciousness as in a swoon. This is the author's view If Moksha is a state of the self in which there is no consciousness and no joy—then no thinking person will himself seek such a consummation

दुःखे सति—Nor is the example to the point, as even the removal of pain caused by a thorn is for the enjoyment of pleasure since in the presence of pain no pleasure is possible

श्रुत etc The author supports his view that final release is a state of eternal pleasurable consciousness by citing Āgama.

P 97 मुख्येऽर्थे etc If the opponent says that in the above citations the words सुख and आनन्द are to be taken in a secondary sense to mean दुःखाभाव, that we contend is not right since the literal sense of the words cannot be shown to be incompatible In the stock instance अग्निर्माणवकः we find that अग्निः cannot be taken in its literal sense and hence we

resort to Upachāra having in view the irascible temper of the person. Thus when the literal sense of words is shown to be unsuitable we construe them in a secondary sense not otherwise.

सुखसंवेदनयोः etc The opponent puts a dilemma: pleasure and its consciousness are the attributes of self in that state of release; are these attributes eternal or non-eternal: if the latter then when they cease to be, a Mukta will come back to mundane existence and therefore Mukti itself will be non-eternal in character; if the former, then since they are eternal, they are present in an unliberated self as in the liberated one and there will thus be scarcely any difference between the state of release and the state of bondage to life

चक्षुर्घटयोः etc The answer is that pleasure and its consciousness are eternal in character, but in Samsāra there are present demerit and pain that obstruct the relation of subject and object (विषयविषयिभाव) between consciousness and pleasure, in the same way in which a wall obstructs that same relation between the eye and the jar

Just as the knowledge of a jar becomes impossible even though the jar and the eye are existing, when they are interposed by a wall so that connection between them is severed, even so though consciousness (the subject) and pleasure (the object) are eternal yet the requisite connection between them is severed by demerit and pain etc and hence there is no consciousness of pleasure in Saṃsāra The word Vishaya, Vishayi are loosely used by our author, thus in the Dṛṣṭānta the Vishaya is the jar and the Vishayi is the eye (the instrument of knowledge) while in the case of pleasure and its consciousness, the former is the Vishaya and the latter (i. e. consciousness or knowledge itself) is the Vishayi The point is that in Saṃsāra the Vishaya pleasure and the Vishayi consciousness are not related and therefore there is no consciousness of pleasure.

संबंधस्य etc. The objector further raises the question: the relation of subject and object between Saṃvedana and Sukha is on your own statement a relation that comes into existence in final liberation; and it is this relation that makes all the difference between Saṃsāra and Moksha But since this relation is a product (कृतक) it is natural to suppose that it may have an end some time or other, so that when this relation of subject and object between Saṃvedana and Sukha is lost there will be an end of the state of release and the soul will again revert to this life of troubled strivings

न । प्रध्वंसेन etc The answer is that admittedly this relation is a product; but it is a relation which once produced endures eternally There is no universal law that every product has an end, we know that प्रध्वंसाभाव is a product and yet it is never destroyed when once produced So that the reason कृतकत्व is a discrepant reason

प्रध्वंस is described as सादिरनन्तः प्रध्वंसाभावः —that is non-existence that has a beginning but no end When a jar is broken to pieces this posterior non-existence of the jar comes into existence and this state of posterior non-existence (प्रध्वंसाभाव) of the jar has no end Even so the relation of subject and object between Samvedana and Sukha has no doubt a beginning in Moksha but has no end

वस्तुत्वे सति etc The Vaiśeshika persists in contending that the relation of subject and object being a product will perish. This relation is positive and therefore though प्रध्वंस could be pointed out as an exception to the rule यत्र यत्र कृतकत्वं तत्र तत्र विनाशित्वम् yet when the rule is modified as under यत्र यत्र वस्तुत्वे सति कृतकत्वं तत्र तत्र विनाशित्वम् then no exception can be pointed out that invalidates the above rule. The विषयविषयिभाव between pleasure and consciousness of it, is a Vastu and comes under the above rule; hence it is non-eternal.

P 98 न द्रव्यादिषु etc. The answer is · that can hardly be, since this relation (विषयविषयिभावसंबंध) does not fall under the six positive categories The answer is most ingenious and rests upon a technical subtlety Our author wants to show that the relation of pleasure and its consciousness as—Vishaya and Vishayi is an eternal relation so that when once produced it abides eternally in the soul and precludes the possibility of the Soul's again reverting to Samsāra Admittedly the rule that every positive product is perishable holds good under all circumstances, but what grounds have you to say that this relation is positive in character ? It is not a Vastu. For it is not included in the first six categories. substance, quality, activity, generality, particularity, and inherence.

तदन्तर्भावे वा etc If, however, this relation of subject and object comes under the first six categories, then such a supposition will render impossible any relation between inherence and such (i e, non-existence) and their knowledge It is an accepted doctrine of the Syncretist school that all things in the world fall under seven categories the six positive and one negative The former already mentioned are arranged on the principle of Ādhāra and Ādheya, thus the first Dravya can become the substrate of all the remaining categories; the second quality is found residing only in Dravya and not on itself or on any of the succeeding categories, similarly the third Activity is found in Dravya and not residing on itself or any of the succeeding, a Generality resides in the first three categories and not on itself or on the succeeding categories, particularity resides in Dravya (in the atoms and the other five eternal substances) and not on Samavāya which follows it and Samavāya is found in the preceding five categories and never resides on itself The rule to be deduced from this is that a category resides on one or more of those categories which are previous to it in the enumeration

and never on the succeeding one and also excepting Dravya never on itself *i e* a quality never resides on quality, a Generality on Generality, or Samavāya on Samavāya etc.

Now we know that all these categories are knowable ; that is they become the Vishaya of knowledge (सवेदन the Vishayi). Thus the Vishaya-Vishayi relation is a relation which resides on all the six categories It, therefore, cannot be Dravya, which does not resides in any of the succeeding categories whereas this relation resides on all six , nor can this relation be Guna or Karma or Samavāya or Viśesha for the same reason that all these categories reside on one or more of those that precede and not on those that follow Nor can this be Samavāya because if it fell under Samavāya then in that case it would not reside on it , but we know that the Vishaya-Vishayi relation resides on Samavāya, since Samavāya itself becomes the Vishya of the Vishayi-knowledge. Thus this relation does not fall under the six positive categories and hence it is not a Vastu or Bhāva

अदृष्टादि etc The opponent now shifts the point of objection, an object becomes the cause of the act (the act of knowing) through merit and demerit and the knowledge thus produced becomes the subject (Vishayi)

The opponent here shows that the relation of subject and object depends upon Adrśta, and therefore is a relation which will last only so long as Adrśta exists, and will perish when the latter perishes Adriśta is the unseen principle comprising merit and demerit which mould man's destiny , final release (Moksha) lies in the separation of the self and the body without entering another body, in the absence of merit and demerit which would produce a subsequent embodiment In Moksha, therefore, merit and demerit cease to be ; and consequently also this relation of subject and object so that there will be no consciousness of pleasure in that state of

release but only absolute cessation of pain (दुःखध्वंसमात्र एव मोक्ष इति).

न ईश्वरज्ञानस्य etc. If that is the case then the knowledge possessed by God, which is eternal, will have no relation with objects If an object becomes the Vishaya of knowledge through Adriśta then since God has no Adrśta it will not be possible that any object will have connection with the knowledge possessed by God, so that God will not have knowledge of objects and God will not be omniscient which is clearly absurd.

तस्मात्कृतकत्वे etc From all this it is clear that spite of its being a product, this permanent relation of pleasure and its consciousness is, for want of any cause of its destruction, an eternal relation Hence Moksha is the absolute cessation of pain characterised by the eternal consciousness of pleasure